د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة
تصدر عن منتدى مسالك المعرفة للمرافقة والبحث العلمي

محتويات النشرة

العدد الرابع
شهر سبتمبر
2025م/1447هـ

منشورات العالمية – مسالك المعرفة

د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة

محتويات النشرة

طوفان وتحرير: لماذا تعطلت الأخوة الدينية مع غزة؟ الالتحام بغزة، متى وكيف سيحدث؟

شهود واستخلاف: العلاقة بين الخلق الإلهي والكسب الإنساني، التأرجح بين الصورة والمادة

تمكين وحقوق: قراءة في رواية "دولة الناس، مفارقة الحق والواجب بين أكبر وبن نبي

فكر سياسي: تزييف الإرادة عند روسو، النموذج الدنماركي، منطق الإبادة الجماعية الغربي

العدد الرابع
سبتمبر 2025

الفهرس

افتتاحية العدد.. الطوفان نظرا وعملا

رابع عدد في حصاد النشر التواصلي، حصاد مقالات ومنشورات تراوحت بين تقصي التراث النظري ومحاولة فهمه وعرضه بضاعة مزجاة للقارئ، من الانتقاءات ذات العلاقة بالفكر المحض، أو بالواقع المحض أيضا، وبين تقصي الواقع الفعلي الجاري والذي جعل من غزة - عسقلان- وما جاورها من بلاد الشام قطب التاريخ الراهن بلا منازع؛ وإن كان من مقابل نظري لقطب التاريخ الراهن العملية فهي فكرة البديل عن المنظومة الكونية الحالية السائدة سياسيا وثقافيا.

فإذا كانت غزة قد ألهمت العالم كله، وكشفت مثالب المنظومة الحالية بأثر كوني جلي تجاوزت به الأثر الماركسي المصطنع سابقا، فما الذي ألهم غزة -ذات الأثر الأصيل- ليس أن تنتفض فحسب، بل أن تصمد برباط أهلها، حيث الرباط أهم ما يعلي من شأن أي قضية، وقبل أن يكون رباط مكان لابد أن يكون قد حقق الشرط برباط القلوب التي ارتبطت بالحق المسلوب ليس لذاته إنما بما بعديه التاريخي والطبيعي، انطلاقا من التجربة التجربة التاريخية (ألم النكبة) والتجربة الطبيعية (ترهل الاحتلال).

فالذي ألهم غزة هو إذن الميراث التاريخي التليد والفكر العقلي العتيد، فكر الاستخلاف البديل عن موضات النزوع اللبرالي التي لاحد لها.. فإذا كان الطوفان بما هو تجربة التحرير الأولى، أو الخطوة الأولى نحو التحرير، قد انطلق من وعي بدئي خالص، فإن ما سيتلوه سيصدر عن وعي هندسي مخطط، رائده فيه الاستخلاف بما هو تهيؤ استراتيجي مادي مضافا إلى التهيؤ الروحي المعنوي، مرحلة ثانية تتجاوز محل الرباط وامتداداته شرقا (الحجاز وما جاوره) وغربا (المغرب الكبير وما جاوره) بوصفها العمق الاستراتيجي الحتمي الذي سيكون الخزان الديمغرافي والامتداد الجغرافي للمعارك والتحديات القادمة، معركة التحرير الجغرافي وتحدي البناء العمراني.

وعليه سيكون الاستخلاف حلقة الربط بين التجارب التاريخية الأقسى (الشام خاصة فلسطين وسوريا، والجزائر باعتبارها شام المغرب الكبير) والتجارب الروحية والعقلية الأرحب على امتداد طنجة جاكرتا، حيث تتخادم التجربتان التاريخية والعقلية وتتصاهران، إذ مضمونيا ليس الاستخلاف سوى المواجهة الآنية والفعلية المباشرة للمسؤوليات التاريخية والدينية بعد أن تتخلص من تدثرها بالتسويف المخلد والارجاء المثبط، وذلك بشرط رئيس هو الالتحام التام

لشعوب المنطقة بوصفه التحاما بالمصير المؤذن بعودة الفرسان بأخلاقهم الكونية وجهدهم الروحي والعقلي الذي سيبلغ المدى بعز عزيز أو بذل ذليل..

في هذا المعنى والسياق العام حاولت أن تأتي مضامين هذا العدد الرابع، التي جمعت بين قراءة أبعاد وآثار الطوفان وبين الكدح المعرفي الابستمولوجي مرورا بعرض بعض الاجتهادات الفكرية والأدبية منها قراءة في دولة الناس وكذا قراءة الأستاذ عمر بوساحة لكتاب أسس العلوم الاجتماعية، مع ملف يعرض للأفكار والوقائع التي أسست للواقع السياسي في الغرب الحديث.. والله الموفق

نقد ميتافيزيقا السببية الطبيعية والعقلية عند بيرس

"العفوية الخالصة" مخرجا من التصور الميكانيكى وتفسيرا للتنوع الطبيعى

وفى أن أصل السببية عقلى بالجوهر والترابط العلى فى الطبيعة فرع عنه

في كتابه "فحص مبدأ الضرورة" 1892، حاجج بيرس ضد مبدأ الضرورة في السببية، المبدأ الذي يعد المسلمة الرئيسة في التفكير العلمي، والتي تنص على أن حالة الأشياء في أي زمن وبفعل القوانين الثابتة تحدد بشكل تام حالة نفس تلك الأشياء في أي لحظة زمنية أخرى.(*)

وبناءا على أن مبدأ الضرورة السببية هو ضرب من التفكير الميكانيكي الذي يعتقد أن الطبيعة ميكانيكية أيضا، في وجودها عبر الزمن، قرر بيرس أنه مبدأ يتعارض مع حقيقتة تنوع الطبيعة وتعقيدها المتزايد، إذ من غير الممكن أن ينتج قانون الضرورة تنوعا كالذي نعرفه في الطبيعة بمقولة مبدأ الضرورة لوحدها الذي يقوم على أن النتيجة الواحدة معروفة مسبقا.

ذلك أن الاختلاف الذي نجده في الطبيعة كنتيجة للأسباب المتصورة ضرورية يؤكد أن هناك "عفوية خالصة" تتدخل في إقرار النتائج النهائية لمسار العلية، أي أن تكرر الأسباب يؤدي إلى ذات النتائج صوريا لكن فعليا، تتأثر النتائج بأسباب أخرى، غير الضرورة، هي التي تؤدي إلى التنوع في الطبيعة، فلو كانت الضرورة هي الوحيدة المتحكمة في صيرورات الطبيعة لما رأينا ذلك التنوع.(1)

بناء على العفوية الخالصة (أوالصدفة العلمية) المقيدة بالقانون أضحت قوانين الطبيعة عند بيرس احتمالية لا حتمية، ذلك أنه ينتج عن العفوية "انحرافات صغرى" عن القانون الطبيعي، و"انحرافات كبرى" بترددات لامتناهية، وعليه كان تفسير التنوع في الكون بعلّة عمومية هي العفوية الخالصة التي تحكم الطبيعة.

انتهى بيرس إلى القول بأن الدراسة العلمية للعمليات الطبيعية تؤكد ما يلي ص101:

1- علاقة الأسباب بالنتائج محسومة عند توصل العقل إليها، وخطية زمنيا تسير من الماضي إلى الحاضر.

2- الأسباب تقوم بتحديد نتائج العمليات الطبيعية جزئيا فقط وليس بصفة كلية ومطلقة، فهناك دائما هامش من عدم التحديد.

3- العلاقة النهائية للأسباب بالنتائج خاضعة لقوانين احتمالية، لا حتمية.

الحقيقة السببية عندها بيرس، ليست جوهرا خارجيا ولا فاعلا في الطبيعة فقط، إنما هي جوهر إني فاعل في الذات العاقلة أولا؛ إن مصدر السببية الأصيل عنده هو نزوع الإنسان الفكري لإسقاط العلاقات العقلية على العلاقات في الطبيعة، ما يعني أن أساس العلاقة السببية عقلي ذاتي قبل أن -وأكثر من أن- تكون علاقة طبيعية موضوعية.(2)

بذلك، انتقل بيرس إلى بحث مسألة "الفعل العقلي" هل هو ضروري، مجيبا بأن لا دليل على أن الفعل العقلي الإنساني خاضع للضرورة السببية، ولا هو قائم على التكرر الثابت مهما كانت الطريقة التي بها يتفاعل العقل مع الإحساسات، ذلك أن طريقة تفاعل العقل ستتغير لو تكرر نفس الإحساس، إذ لو كان تفاعل العقل ثابتا دائما لكانت الحياة الفكرية والعملية جامدة، وستغدو جملة من العادات المكرورة، و لانتهى تقدم الفكر البشري في لحظة بدائية، ولجمدت أفعال البشر عند مستوى الحيوانية.

وعليه فإن اللايقين في الفعل العقلي ليس نقيصة فيه بل هو من جوهره، وهكذا فإن قانون "مجرى العادة" في الفعل العقلي أقل انتظاما مما هو في المادة، إن العقل يتعرض لـ"قوى لطيفة" تجعله أكثر عرضة للتأثر مما لو لم تكن تلك القوى موجودة، إذ يظل دائما في الفعل العقلي، ضرب من الاعتباطية العفوية التي تتضمن بعض اعتساف ضد الصرامة العقلية، والتي بدونها سيموت الإنسان على الطريقة البنيوية، ص102

وعليه، انتهى بيرس إلى صياغة النموذج السببي للعمليات العقلية كما يلي:

-1علاقة السبب والنتيجة قابلة للعكس، على خلاف الموجود في الطبيعة، حيث بإمكان التصرف فيه، لعرض صورة السببية وهي معكوسة، أي قادمة من المستقبل إلى الماضي.(3)

-2لا قدرة للعقل على تحديد أسباب أفعاله التي تؤثر عليه إلا جزئيا.

-3السببية العقلية هي ارتباطية الطابع بعكس السببية الطبيعية الاحتمالية الطابع.

-4السببية العقلية عكسية، ذلك أن تجلي النتائج للعقل يسبق اكتشاف الأسباب.

أخيرا، فضل بيرس التمييز بين السببيتين العقلية والطبيعية من خلال قصر مفهوم "السبب Cause "على الفعل العقلي دون الطبيعي بينما خصص الفعل الطبيعي بتسمية "القوة .Force "

قبل الختم، لابد من الإشارة إلى التماثل بين نقد الغزالي ونقد بيرس للسببية، وكأن الأخير ينهل مباشرة من الأول، على الأخير أوضح وفصل وفقا للمستجد من المعطيات، التماثل الذي كان يمكن للأكاديمي والمثقف العربي والمسلم أن يفهمه انطلاقا من بيرس وعودة إلى الغزالي -في استدلال عكسي- ليدرك أن نقد الغزالي للفلاسفة لم يكن نفيا للسببية إنما كان نقدا لما حول السببية، ذلك أن مفهوم العفوية الخالصة البيرسي هو الوجه الآخر لمفهوم الإمكان السببي عند الغزالي، فلا يتهم الغزالي بالظلامية جورا وزورا، وكأنه ينفي السببية.

بل إن العائد الابستمولوجي من إدراك نقدي الغزالي وبيرس إنما سينعكس جملة على التصور الكلي للعقل عند المثقف والأكاديمي العربي فيتخلص من أوهام الصور التمامية للمعرفة، إلى رحاب المعرفة التي تعتبر "السببية" أداة وسيطة وحقيقة جزئية في صياغة فهم الواقع وصياغة الواقع نفسه، فتصبح النقلة الابستمولوجية ممكنة من الجمود المدرسي إلى النقد المعرفي الحق، أو قل الانتقال من الرؤية الجحودية إلى الرؤية الشهودية، وهو ذاته التماثل الذي ألهم أستاذنا أبويعرب المرزوقي في تخير الغزالي أبا مؤسسا للنقدية العربية، وهو الذي يلهم أجيال اليوم، بالمعنى العميق والدقيق -بعيدا عن التماثلات الزائفة التي تميل للغزالي دون إدراك حقيقة إسهامه العقلي المحض- لتخرج إلى أفق الاستئناف المعرفي وتدرك الطريق الفعلية في السير فيه واستخراج ثمراته.

د/محمد عبد النور 25/08/2025

—------------------------

الهوامش:

المصدر:

***)- Peirce and Biosemiotics, Springer 2014, Chapter 06: Semeiotic Causation and the Breath of Life, Menno Hulswit and Vinicius Romanini p 95-126**

1- وهو ما يمكن أن نعتبره انتقالا من العمومي السببي إلى الخصوصي العفوي بمعنى أن التحقق الفعلي للسببية يتعرض لمؤثرات خصوصية دقيقة، هي ما يقصده بيرس بالعفوية أو هي أقرب إلى الاعتباطية تنتج التنوع وهو ما يسمى

في العلوم الاجتماعية بالتفريد (Idiography)مقابل التعميم (Nomothetic).

2- والدليل على ذلك أن صحة الفروض العلمية التي هي توقع مؤقتا للعلاقات السببية ليس أحاديا، فقد تتعدد الفروض التعليلية حول ظاهرة واحدة وتصح كلها، بمعنى أن التحقق من فرض ما، لا يعني أن الفروض الأخرى لاغية أو غير صحيحة مهما تعددت.

3- القول بالسببية العكسية انطلق من نظرية الكوانطا في الفيزياء بناء على اللايقين الذي تؤكده حركة الفوتونات "شبه العاقلة" في الشعاع الضوئي، ومنه حصل استدخال مفهوم اللامكان في الفيزياء non-locality بما هو الترابط بين الجسيمات دون أثر مادي ولا رابط مكاني بينها، بحيث يغيب العنصر المؤثر من المتأثر من رغم الترابط (Entanglement)والتداخل (Interference)، وكأنه انخرام للزمان أيضا، وهو ما يجعل الترتيب الزمني -من الماضي إلى الحاضر والمستقبل- الذي هو عنصر مؤسس في العلاقات السببية مغيبا، وهو بذلك يحيل إلى اللايقين السببي، بما هو نقطة التقاء بمقولة بيرس بالعفوية والاعتباطية السببية.

فضلا عن الفيزياء فإن السببية العكسية حاضرة أيضا في مسألة السلوك الإنساني المحكوم بالغايات المستقبلية -كما صاغ فيبر مثلا مفهوم الفعل العقلاني- التي تجبر الإنسان على الالتزام بواجبات وتفرض عليه ضرورات لابد منها لتحقيق الغاية التي حددها، أو حتى في المجال الديني الذي يسلم بوجود حياة أخروية قادمة شيعايشها الإنسان، وكأنها إلزامات آتية من المستقبل تجبره على تجنب المصير الأخروي السيء، إذ من المفارقات أن تأتي بعض الآيات القرآنية لتتحدث عن اليوم الآخر بصيغة الماضي، بوصفه من الدلائل على مفهوم انخرام الزمان تأكيدا على مفهوم السببية العكسية في الاجتماع الإنساني، وأنه من المفاهيم الحية التي تؤثر بشكل فعلي وظاهر في سلوك الإنسان.

نبذة عن البيوسيمياء وإسهام توماسيللو ومكانته

الأمر متعلق بمجال وميدان محدث من الأبحاث، بدأ كمحاولات مجزأة، ثم استحال إلى رؤية شاملة في المعرفة الأكاديمية، يمكن إجماله في مسمى البيوسمياء أوعلم العلامات الحيوية، والمؤكد أن مسمى علم العلامات سيأخذ بذهن القارئ مباشرة إلى الأدبيات القارية، وتأسيس دي سوسير لعلم اللغة، إلا أنه بالموازاة مع علم علامات دي سوسير وبنيويته تأسس علم علامات مختلف نوعيا في السياق الساكسوني، تربع على عرشه، الفيلسوف شارل سندرس بيرس، مؤسس الفلسفة البراغماتية (*).

وإن كانت اللغة عنصرا مشتركا بين دي سوسير وبيرس فإن طريقة النظر إليها والتعامل معها مختلف نوعيا، والمحصلة أن دي سوسير توصل بفضل علم العلامات إلى القول بالبنيوية كخلاصة فلسفية عن المشترك اللغوي الإنساني، بينما توصل بيرس بفضل العلم نفسهإلى القول بالبراغماتية بوصف البراغماتكس -أو التداولية- حقيقة شاملة لجميع الموجودات الكونية، وليس أمرا خاصا بالبشر .

ولئن كانت فكرة التوحيد العقلي للوجود هي العنصر المشترك بينهما، إلا أن توحيدية بيرس كانت أشمل وأوفى، فالبنيوية قالت بوحدة كامنة خلف التنوع، أما البرغماتي فقالت بأن العلامة هي ما يوحد جميع الموجودات في تفاعلها، اعتبارا من أن حركة الوجود هي في الجوهر عملية إنتاج للعلامات، كما يدل عليه قوله بأن: "الكون يتصرف كما لو كان يفكر"، وهو ما يتجاوز به الخلاصة الفلسفية للبنيوية التي جاءت على لسان ليفي ستروس "العالم كون من الدلالات"، ذلك أن بيرس تجاوز العلامة والدلالة إلى بعدها الكوني الفاعل، فهو حررها من الاحتكار الإنساني وجعل من الرمز حالة فاعلة وحركية بعكس الداب البنيوي.

فأصبح واضحا الآن أن البنيوية تقوم على ضرب من التوحيد السكوني للوجود، وترى في الفاعليات والحركيات الوجودية مجرد تفاعلات ظاهرية تخفي الحقيقة السكونية الثابتة والموحدة لقوانين الوجود الطبيعية، المحكومة هي الأخرى بجملة من المبادئ الجبرية والهندسية التامة والثابتة وشبه الميكانيكية، فضلا عن أنها نظرية قامت أساسا على الإسقاط، يعني أنها أسقطت فكرة الوحدة البنيوية للغات البشر على بقية الموجودات بشكل غير معلن كما فعلت

البراغماتية، وهو ما جعلها تنتهي إلى القول بموت الإنسان بمعنى موت فاعليته وخضوعه التام للتأثيرات الخارجية .

بينما الواضح أن البراغماتية قامت على فكرة الأصل الحركي والفاعل للموجودات بتصورها أن الثابت الكوني هو التأثير المتبادل فيما بين عناصر الوجود من خلال إنتاج العلامات وتفسير دلالاتها، بما هي عمليات شاملة للعوالم الثلاث: فيزيائية وأحيائية وثقافية، وبالتالي استحال مفهوم السببية عند بيرس إلى التأثير المتبادل بين الموجودات، من خلال إنتاج المعنى عند عنصر طبيعي ما وتفسير دلالاته عند عنصر طبيعي آخر، إذ وفي سياق إعادة صياغته لمفهوم السببية وفقا لمفهوم العلامات أنكر بيرس على المسلمة القائل بالضرورة الجبرية والميكانيكية في الطبيعة وبالتبع في السببية الطبيعية وخلوصه إلى أن القوانين الطبيعية احتمالية لاحتمية.

فضلا عن ذلك، فإن البراجماتية قامت على الربط العضوي بين كل الموجودات، أي أنها قالت بتتداخل العوالم الثلاث المتقدمة الذكر، وقالت من ثم بفاعلية الموجودات سواء كانت فيزيائية أو بيولوجية أو ثقافية، وذلك بناء على تأثر بيرس بالمقولة الجوهرية للتطورية وهي أن لا وجود لصور نهائية وتامة للموجودات إنما هي كلها في تحول مستديم.

وبناء على المنظور البيرسي أصبحت البيوسيمياء مكتملة البناء النظري، بما هو علم العلامات الحيوية التسمية المستمدة من علم الأحياء، كما أنها مستمدة من أيضا إلى الحياة عموما لشمولها لجميع الموجودات، وكذا باعتبار علم الأحياء علما وسيطا بين العالمين الفيزيائي والثقافي، وبالتالي ملهما للربط بينها، وملهمة أيضا لإعادة استكشاف المقولات المؤسسة للإنسان والعالم.

وبناء عليه، يمكن فهم الإسهامات الحالية في العلوم الاجتماعية ضمن الإطار البيوسيميائي خاصة علوم: النفس، الإنسان، الاجتماع، السياسة، الاقتصاد، والتاريخ، بأن أصبحت مرتبطة بشكل رئيسي بمفهومي العلامات البيرسي الشامل، بالتركيز على مبدأ تفسير السلوك الإنساني بناء على الممثلات والتشابهات الموجودة بين المملكة الحيوانية والعالم الإنساني، وهي الاسهامات التي يربط بينها محاولة التوصل إلى بناء النموذج الأساسي للسلوكات الإنسانية، كل في تخصصه.

وفي هذا الإطار، جاءت عدة مساهمات رئيسة، نذكر منها:

1- إسهام أنطونيو داماسيو: في مراجعة مفهوم العقل الديكارتي من خلال تجاربه السريرية كمختص في علم الأعصاب.حيث إنتهت استنتاجاته إلى اعتبار العقل ضربا عاليا من الشعور ذاته.فدمج مفهوم العقل في الشعور.أو بعبارة أخرى، أن العقل هو ضرب.من الشعور.

2- إسهام تيرنس ديكون: في مراجعة العلاقة بين اللغة والدماغ، بأن جعل التأثير متبادلا بينهما، باعتبار اللغة أيضا قد أسهمت في تطوير الدماغ البشري، فأصبحت العلاقة جدلية بين الدماغ واللغة، بأن الرمز يؤثر في المادة، وأن المادة تؤثر في الرمز تبادليا.

3- إسهام ديفيد باس: في محاولته صياغة نماذج قارة لسلوك البشر، فالعقل البشري مكون من وحدات نفسية متخصصة، كل وحدة تطورت لحل نوع من المشكلات، كانت في نظر باس سائدة عند أسلاف البشر، أصبحت الآن وفقا لهاملتون، من مشمولات اللياقة المتضمنة، تورث تناسليا من الآباء إلى ذريتهم.

4- إسهام ميشيل توماسيللو: الذي أعاد قراءة مسألة نمو أطفال البشر، بناء على التداخل بين العالمين البيولوجي والثقافي، ومحاولة الوصول إلى صياغة عامة لنمو العقل البشري توفيقا بين النمو الفردي (Ontogeny) والتطور البشري المشترك .(Phylogeny)

توماسيللو الذي يأتي هذا العدد احتفاءا بكتابه المؤسس "الأصول الثقافية للمعرفة البشرية" 1999 شرحا وتلخيصا، إذ ليس من المبالغة التقرير بأنه من أهم المصادر والمراجع التي لا يجب أن يستغني عنها المتخصصون في العلوم الاجتماعية، لما يتضمنه، من إعادة، تأسيس لمفاهيم العقل والإنسان والثقافة، واللغويات وسيكولوجيا النمو، بنهج تجريبي عالي الدقة مستفيدا من التأسيس الفلسفي البيرسي للسيمياء الحيوية .

حاولت اللباحثات المبتدئات المنجزات لملخصات فصول الكتاب (انجزت الملخصات سنة 2018)، افتكاك الأفكار التي جاءت فيه بقدر مستطاعهن، وأحسب أن نقوم بتسجيل كل ما تيسر لفهمهن بالوضوح الذي يساعد القارئ على تحصيل فكرة جيدة عن فكرة تطور ونمو البشر على الخطين الفيلوجيني والأنطوجيني والعلاقة بينهما، حيث كان السؤال الرئيس للكتاب هو كيف يندمج الطفل البشري بالسنوات المحدودة في عالمه

الثقافي الاجتماعي الذي هو بيئة تشكلت من تراكمات عمرها يتراوح بين عشرات إلى ملايير السنين، إذ كلما طالت المدة خرجنا من الخصوصي إلى العمومي في البشر.

ولا تتوقف أهمية إسهامات توماسيللو - المدير المشارك لمعهد ماكس بلانك بلايبزيغ ألمانيا، وأستاذ علم النفس بجامعة داك بالولايات المتحدة -عند كتابه المؤسس فقط بل هو صاحب مشروع فلسفي تجريبي في إعادة استكشاف مسلمات الحداثة عن العقل الإنساني بناءا على حقيقة التداخل لا القطيعة مع العالم الحيوان للإفادة من التشابهات بين العالمين لتحقيق صورة أشمل وأوضح عن الكائن البشري وهو ما ساعد عليه كثيرا علم الإيثولوجيا، العلم الذي أصبح قاعدة مقارنات بين العالمين.

قدم توماسيللو بعد عمله الأول "الأصول الثقافية للمعرفة البشرية" أعمالا متتالية، أهمها ثلاثيته:

1- التاريخ الطبيعي للتفكير البشري.2014.

2- التاريخ الطبيعي للأخلاق البشرية 2016.

3- التاريخ طبيعي لنشأة البشر.2019 .

ثم أتبعها بكتابين هما على التوالي :

1- تطور الفاعلية 2022

2- الفاعلية والتطور المعرفي 2023.

(*)- مقدمة كتاب منتدى مسالك المعرفة الثالث

مداخل إلى علم الاجتماع الحيوي

سرد سيرة بحثية وعن حقل واعد لترسيخ علمية السوسيولوجيا..

من الحقول التخصصية التي شغفت بها في فترة ماضية وكنت قد بدأت الاشتغال فيها منذ سنوات خلت هو حقل "الفلسفة الحيوية" بما هي فضاء تخصصي راهن في العلوم الاجتماعية ظهر في المجال السكسوني خاصة، وهو على الأغلب مجهول في الفضاء الأكاديمي الاجتماعي العربي .

ارتكز الحقل على الوصل بين العضوي وغير العضوي في الدراسات الإنسانية، انكببت خلالها على الاطلاع على أعمال علمية منقطعة النظير في الإجادة والاجتهاد، أعمال كان قد عرفنا ببعض أعلامها أخونا الأستاذ أحمد عبيدات، اشتغال تمثل في دراسات وبحوث حول بعض المؤلفات سواء المترجمة أو في لغتها الأصلية، حيث تتوج الأمر في النهاية بأعمال ومساهمات كثيرة، لعلها حققت السبق عربيا، كنت حينها قد أدرجتها في تصنيف أسميته "الفلسفة الحيوية" كبارادايم دمج علوم الأحياء بالسيميوتيك البيرسي، وهو ما يسمى بـ"البيوسيموتيكس.(*)"

إذ وبعد أن أسس بيرس العلاماتية باعتبارها نظاما كونيا تمددت العلاماتية إلى العوالم الحية النباتية والحيوانية، ما مكن من فتح الأفق والإمكان أمام مراجعات عميقة لتعريف الإنسان، كان أشهرها وأكثرها علانية هو كتاب "خطأ ديكارت" لداماسيو، على أن المراجعات التي حصلت قامت على مفاهيم العلية السببية بعيدا عن ما بعد الحداثة القارية الشعرية المنحى.

ورغم التحفظ المبدئي لعلماء الاجتماع من حركة الوصل بين علوم الأحياء والعلوم الاجتماعية، الوصل الذي ساد في الفلسفة وعلم النفس خاصة، إلا أن علم الاجتماع عرف بدوره مسارا خاصا به من الاجتهادات وتخصصا مستقلا عرفا باسم "علم الاجتماع الحيوي " (BioSociology)، يضم عدة مناظير منها: الوراثية والعصبية والتطورية ..

الحركة التي كان رائدها إدوارد ولسن في كتاب السوسيوبيولوجيا 1975، إذ ومن رغم الاعتراض الكبير عليه داخل الحقل السوسيولوجي كون ولسن أولا جاء من حقل البيولوجيا وكونها أطروحة فجرت تقاليد السوسيولوجيا الكلاسيكية من الداخل، إلا أن تأثيره في علم الاجتماع كان إلى غير رجعة فحرره من شرنقة "البيئة

الاجتماعية الخالصة" على غرار الدأب الدوركايمي والبورديوزي مثلا، علما أن فيبر من أوائل المنفتحين على استدخال عالم الحيوان في الدرس السيوسيولوجي حين دعا إلى اعتبار العلاقة إنسان-حيوان من ضمن حقل الدراسات الاجتماعية .

أما ولسن فقد أسس لما يعتبره أنصاره تأسيسا فعليا لعلمية علم الاجتماع من خلال استدخال علم الأحياء عليه، وذلك بفضل تقديم "نموذج إرشادي" لأهم القوانين المؤسسة للاجتماع الإنساني من خلال ملاحظة عالم الحيوان، وهو ما سبق إليه وليم هاملتون 1964 في اشتقاقه لمفهوم "اللياقة المتضمنة" باعتبارها الاستعدادات الإنسانية الفطرية الأساسية للبشر التي يحملونها معهم إلى العالم عند ميلادهم، مثل كفاءة الإيثار مثلا، وقبل ذلك اجتهادات السوسيوبيولوجيين في تحدد معاير الكائنات الاجتماعية ضمن مفهوم "النزعة الاجتماعية" وكيف أن الإنسان كائن ما فوق اجتماعي بالنظر لكونه الكائن الأكثر ملازمة لمن يرعاهم من أبناء جنسه .

فضلا عن أسماء بارزة في حقل علم الاجتماع الحيوي، من مثل فاندنبيرغ وروبرت ترايفرز وانتهاء إلى جوناثان تيرنر وغيرهم كثير ممن هم مجهولون ضمن التقاليد الكلاسيكية العتيقة للسوسيولوجيا القارية، ويعتبر برنارد لايير من الأسماء القارية النادرة التي تعمل في هذا الحقل فرنكفونيا، فضلا عن السوسيولوجيا العربية التي لم تستطع تجاوز مفاهيم "البيئة الاجتماعية الخالصة"، فضلا عن تمسكها بالاعتراضات التقليدية على الحقل البين-تخصصي المستجد.

أخيرا، فإن ثمرات هذا الحقل هو التأسيس لإقرار نماذج تأسيسية مستمدة من "التاريخ المديد" البشري، أعني استدخال التاريخ الطبيعي بما هو المدخل إلى استكشاف الكثير من الطبائع الرئيسية المشتركة للبشر التي بها نفهم الكثير من السلوكات النمطية (اجتهادات ديفيد باس)، فضلا عن استشكاف أثر البيئة الجغرافية في السلوك الإنساني على المستويات المديدة (اجتهادات جارد دياموند).

دون إغفال الأعمال الفلسفية الإبداعية الرائعة لفيلسوف النمو البيولوجي ميشال توماسيللو في أعماله الثلاثة الرئيسية وكتابه المؤسس "الأصول الثقافية للمعرفة البشرية" الذي تتبع فيه بشكل دقيق نمو الطفل البشري مقارنة بذرية الحيوان ونشأته الاجتماعية خاصة، انتهاء بصياغته لمفهوم التشكل

الاجتماعي طويل المدى (Sociogenisis): فضلا عن الكتاب الجماعي الماتع عن "بيولوجيا السلوك الديني" الذي لا يجب أن يجهله أي باحث في الحقول الإنسانية والدينية ..

فلا شك أنه حقل سيشكل مخرج من الأزمة الصامتة لعلم الاجتماع المتمثلة في مراوحة المفاهيم التجريدية التي سمتها الرئيسة التأرجح الأبدي بين الكلي والجزئي في ذهول تام عن القوانين المؤسسة والرئيسة التي تحكم الوجود الاجتماعي للبشر نتيجة للإعراض عن النظر التاريخي والشح الكبير في المعرفة التاريخية التي يكاد أن يكون علم الاجتماع مستحيلا من دونها ..

كما أن البيوسوسيولوجيا هي نظير للسوسيولوجيا السريرية (Clinical Sociology) التي ظهرت هي الأخرى كحقل مستجد في علم الاجتماع، إذ وكما ستفيد الأولى في ترسيخ علمية علم الاجتماع فإن الثانية ستجعله علما نفعيا مباشرا ..د/ محمد عبد النور 2025/07/02

(*)- سرد الأعمال التي اشتغلت عليها لفترة مضت خاصة بين 2019/2018.

1- ندوة علمية بجامعة غرداية مارس 2018 مداخلة حول "النماذج الأربعة للمعرفة الحديثة."

2- مقالة منشورة في موقع حكمة 2019 حول "مكانة التاريخ الطبيعي في استكشاف كينونة الإنسان ."

3- ملتقى بجامعة فيلنوس 2018 مداخلة بالانكليزية: "التنوع الطبيعي مدخلا إلى التعدد الإثني اللغوي في الجزائر". منشورة في كتيب الملتقى.

4- ملتقى بجامعة هيتيت، أنطاليا 2019 مداخلة حول "أثر التقدم الابستمولوجي على موضوع علم الاجتماع ونظرياته"، نشرت المداخلة في كتاب الملتقى .

5- ندوة علمية بجامعة غرداية فيفري 2018 مداخلة حول "النماذج الثقافية في الجزائر محاولة منهجية."

6- ملتقى بجامعة بجاية 2019، ومقال محكم حول "إعادة تأسيس الأخلاق في إطار الفلسفة الحيوية"، نشرت بمجلة المخاطبات العدد 31، 2019

7- مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية بالمركز العربي بالدوحة 2018 مداخلة حول "مكانة المقاربة البيوسيميائية في علم الاجتماع" نشرت في كتاب كتاب

جماعي حول مناهج البحث في العلوم الاجتماعية .

8- إضافة إلى محاضرات وورشات علمية في الحقل البيوسيميائي في إطار منتدى مسالك المعرفة خلال سنتي 2019/2018

9- إضافة إلى الملخصات الكثيرة المنجزة في الحقل البيوسيميائي التي ستشكل مادة تحرير للنشر في هذا الفضاء للفترة المقبلة. فهي مما سأحاول جمعه في مجلد مستقل مستقبلا بحول. عازما الاستئناف في العمل عليه تخصصيا لارتباطه بالتاريخ المديد الخلدوني.

مافيزولي.. التفكير فيما بعد الحداثة بمنطق ما بعد حداثي

رغم النظر الدوني السائد حوله، يكتنز الفكر القاري الأوروبي دائما مفاجآت علمية وثقافية ثقيلة لا يمكن للباحث حين اكتشافها إلا الوقوف عليها لمعاينتها، فهذا منظر مجتمع ما بعد الحداثة ميشال مافيزولي بلور نظرية متكاملة عن الاجتماع مابعد الحديث (الوجه الآخر لنظرية أفول الغرب وانحطاطه) بمنطق وأسلوب ما بعد حداثي، أعني أنه يتبنى بوضوح "فكر ما بعد الحداثة وفلسفتها" في ذات الوقت الذي ينظر لها بوصفها واقع فعلي يجتاح الحياة اليومية في المجتمعات الغربية راهنا، رائده في ذلك أنه ليس "عجوزا ناقما" على ما حوله [je ne suis pas un vieux grognon]، معرّضا بنظرية بورديو مثلا وأتباعه الذين يسميهم بمقدّسي بورديو[les bordivines] ، اجتهد مافيزولي في الوقوف على المظاهر والمؤشرات الكثيرة التي تتصاعد حجما وكما حول طبيعة مستجدة في الشباب الغربي -يقول أنه معجب بها- بما هي طريقة عيش تتسم بميزتين: الغيابية والآنية: الغياب عن الشؤون العامة والانغماس في اللحظة كظاهرة في طور الصعود دليلا على بلوغ طور الانحطاط[décadance] ، وذلك بمنهج ملاحظة بسيط يسميه "اختلاس النظر" [je suis voyeur]حين المشي في الأرصفة أو التواجد بين الحشود يضرب عرض الحائط تعقيد التقنيات وأساليب جميع المعطيات والكدح الاحصائي، يعالج كل ذلك بأسلوب جمالي وأدبي يضرب به عرض الحائط أيضا الجمود الأسلوبي الجاف على العبارات الموضوعية والمحايدة، فهو ميال إلى التشقيقات اللغوية والأساليب البلاغية [J'aime bien les mots]، وأن الرقي الأسلوبي أولى من الصرامة المنطقية، من خلال "فن طرح السؤال [posé les questions bellement] "، فهو تجسيد لسفسطائية معاصرة لا يمانع مافيزولي من أن ينتسب إليها أو يستمد منها، فهو صاحب "العقل الحساس [éloge de la raison sensible] "، الذي يقول أشياء غريبة ومستفزة ثم يحتفظ ببذلته الأكاديمية كما يقول أحد نقاده .الكتاب في الصورة الصادر بمشاركة مركز البحث في اليومي والراهن، كتاب مشترك من تأليف مجموعة من تلامذة وأصدقاء مافيزولي يعالج كل منهم ظاهرة اجتماعية بذات المنطق المتقدم الذكر -

تنظيرا لما بعد الحداثة وتبنيا لها- بأسلوب يستفز قارئه بأن يقرأ الشيء ونقيضه في نسق من المواقف والتحليلات المتعرجة والتي تحتفظ بسردية واحدة أفول الأفكار والوقائع الكبرى وانبجاس الأفكار والوقائع الصغرى، أو هو التحول من أسطورة بروموثيوس الذي وهب البشر الطاقات والكفاءات إلى أسطورة ديونيزوس رمز الانفعال و العواطف والغرائز l'ombre] de dionysos]، مستندا في ذلك إلى أستاذه جيلبار دوران صاحب "منهجية الأساطير" في محاولة لاستعادة الزمن الهوميري والأساطير التي مر عليها الطبيعيون والفلاسفة من بعدهم جانبا، رافعين من مقام اللوغوس، معرضين عن الميثوس الذي ينتقم اليوم -حسب مافيزولي- ليعود بقوة، بعد أن حاصره ديكارت والديكارتية بحسهم المنطقي والرياضي المتطرف، ويبقى باشلار الملهم الأول الذي انزاح آخر حياته من الصرامة العقلية إلى رحابة الشاعرية والخيال متكلما في رمزيات الماء والهواء والتراب والنار، العناصر التي انطلق منها الطبيعيون لإقصاء الأسطورة والشعر الملحمي، الذي تسبب هوميروس في إسقاطها من الداخل، بعد ما صور الآلهة الصورة غير المقبولة.. أ.هـ. فقط أحببت مشاركة الأصدقاء والمتابعين هذا الضرب من التفكير والتنظير الماتع والمثير للكثير من الأسئلة في مجالنا الثقافي والحضاري، والمفيد له بالتأكيد، وكذا عرفانا للأستاذ الذي استقبلني يوما في CEAQوحتى في منزله. د/ محمد عبد النور 2025/10/27.

رأي ابن خلدون في أسباب انحطاط العلم والتعليم..

فى أن العلم التعليم كصناعة من بين الصناعات ينحط بانحطاطها

و أن انقطاع "السند المتصل فى العلم" أصل الداء المباشر

رأى إبن خلدون أن من أسباب تردي العلم في البلدان يعود إلى اختلال العمران ونقص الصنائع وفقد المتقنين لها والمجدين في تعلمها وتعليمها، أما نفوق أسواق العلم وازدهارها إنما يكون في الحواضر ذات العمران الزاهر، فإذا تناقص العمران وضعفت الدول انقطع "سند التعليم"، فعسر تحصيل الملكة العلمية من أصولها وقل الحذق فيها، أما في الأمصار التي يرتكس فيها العلم وينتكس فيها التحصيل العلمي نجد فيها طلاب العلم، ورغم ذهاب سنوات كثيرة من أعمارهم في ملازمة مجالس العلم: "سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من "ملكة التصرف" في العلم والتعليم" ص414. أما من يُرى منهم أنه على علم سيكون قاصرا في علمه إن فاوض أو ناظر، أو علّم. والقصور في العلم يأتي من انقطاع "سند التعليم" لذلك، فالعلة الرئيسية لتردي العلوم في البلدان هو "اختلال العمران" وعدم الإجادة في الصنائع، أما مظهره الأول في التعليم، فهو انقطاع "السند المتصل" بالمعلمين والأساتذة السابقين ممن حصل ملكة فقه الكليات في العلم والتصرف فيها، فتنفرط سلسلة وراثة العلم فتغدو مجرد محفوظات عن الجزئيات تلاك بين الألسنة دون فقه ولا إحاطة بها.. ابن خلدون المقدمة. الفصل الثاني من الباب السادس. د/ محمد عبد النور. 2025/06/29

مسألة التأرجح بين الصورة والمادة

والتمييز بين التغير المنتظم والتطور الطفرى

الحركة التصويرية هي إعداد مستمر للمادة، فالحركة مقوم لوجود الصورة، وهي إخراج للصورة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، أي تفعيل لها، سواء كان ذلك تفعيلا في الوجود الطبيعي للمادة أو في الوجود الذهني العقلي، لذلك ليس للحركة أي تأثير على صورية الصورة التي هي هي دائما دون أدنى حركة، والحركة متعذّرة دون كم وكيف وأين، وهي من ثم تقتضي ثباتا في الجوهر ترتكز عليه .

والصورة في النهاية إنما هي في التصور مثال ثابت لكن ممكن الفساد في الواقع، دائم التأرجح عن بلوغ حالته المثالية من دونها دون تغير في الجوهر .

أما القول بإمكان تحرك الصورة في الجوهر بما هو "صيرورة للصورة" فمرتبط بـ"الطفرة" كمفهوم مقابل للحركة، فالطفرة تحدث في "الازمن" ودون شرط (الكم والكيف والاين) ببعديها الفعلي والصوري :

أ- فعليا الطفرة تحول من العدم إلى الوجود أو العكس بلا زمان

ب- صوريا تحول من النفي إلى الاثبات أو العكس بلا دليل.

والحركة منتظمة سببيا وتحصل ضمن الزمن بشروط تحيزها الثلاث. مؤثرة في الوجود عينيا. والطفرة غير منتظمة (فجائية) تحصل بلا زمن ودون شروط التحيز. مؤثرة في الوجود غيبيا .

فما يحصل خلال الحركة تغير. وما يحصل خلال الطفرة تطور. والسؤال يبقى أن الاكتفاء بالقول بالحركة ونفي التدخلال الطفرية التي هي "مابعد طبيعية" قول بثبات الصورة في العالم الطبيعي، والقول بالتدخلات الطفرية يفتح الإمكان أمام مقولة التطور، بشرط إدغامها ضمن الحركة، فتصبح الحركة في الطبيعة مضاعفة :

أ- حركة التأرجح بين تتالي الأشباه المتطابقة دون نفي الفساد ضمنها "الحركة التكرارية" ضمن مقولة أزلية الصور وثباتها .

ب- حركة التحول الجوهري في الصورة بما هي "صيرورة الصورة"، ضمن مقولة الحركة اللانهائية للصورة (مع ما توحي به المقولة الأخيرة بحملها لميتافيزيقا تصور أعمق من مجرد القول بالحركة، لأن حدوث التغير بفعل الحركة أمر مرئي أو

مشاهد أما حدوث التطور بفعل الطفرة أمر استنتاجي حدسي لا دليل حسي عليه) .

وهذا يعني أن كل قول بتنافيهما أو وجود إحداهما دون الأخرى، سيكون قولا مستحيلا. د/ محمد عبد النور .

المصدر: تجليات الفلسفة العربية. فصل بنية الأفلاطونية المحدثة. أبويعرب المرزوقي. ص 102/107

إعادة تأسيس العلاقة بين الخلق الإلهي والكسب الإنساني

أو فى إصلاح العلاقة الأشعرية الحنبلية

أحمد الله أني صالحت بينهما الصلح الذي مكن من فهم قلب العلاقة بين الجهاد والاجتهاد.. فالعداء بين السلفية الحنبلية والأشعرية علته هذان النقصان في كلا الحلين: سرمدية القرآن.. وكسبية العلم.. أبويعرب.

لكي يكون ابن حنبل من رواد المدرسة النقدية ومؤسسي الحنيفية المحدثة العقلية، لابد من عكس استدلاله المتعلق بالخلق المنطلق من تفسيره لآية {كن} في إثباته سرمدية كلام الله، من خلال القول بالتساوق بين سرمدية العلم والخلق الإلهيين، بدلا من تقديم الخلق على العلم، ما يوقع في شرك القول الضمني بلا عدالة الإله .

ولكي يكون الأشعري من رواد المدرسة النقدية ومؤسسي الحنيفية المحدثة العقلية، لابد من إدراج الفكرين النظري والعقدي في إطار مقولة الكسب التي أخرجهما منها، انطلاقا من فهم آيات {الواقعة} التي تساءلت عن الفاعل الحقيقي في فعل الخلق، في إثباته كسبية الإنسان الحر لأفعاله، من خلال القول بتضمن الكسب للفكرين النظري والعقدي، بدلا من إخراجهما منه.

المراجعتان المتقدمتان من طرف أبي يعرب لرأيي الفقيهين تقومان على نقد وتصويب منه لحليهما الناقصين:

الأول: بتقديم الخلق الإلهي على علمه، وذلك عند سعي ابن حنبل تصويب الرأي الاعتزالي المتنكّب عن السنة الإسلامية الضمنية في الاجتهاد، والتي تقوم على الاعتقاد بحقيقة التساوق بين الخلق والعلم الإلهيين، فقد وقف في رده على المعتزلة موقف النقيض: خلق/عدم خلق في مسألة كلام الله، بينما الرأي عند أبي يعرب هو التساوق دون أسبقية لأحدهما على الآخر.

الثاني: بإخراج الاعتقاد والتنظير الانسانيين من مقولة الكسب، وذلك حين محاولة الأشعري تصويب الرأي الاعتزالي المتنكب عن السنة الإسلامية الضمنية في الجهاد، والتي تقوم على حقيقة اندراج العلم والعمل الإنسانيين ضمن الكسب، فقد وقف في رده على المعتزلة موقف تجزئيا: عزل العلم والعمل عن الكسب العمومي، بينما الراي عند أبي يعرب هو أن العلم والعمل بمعناهما النخبوي مندرجان ضمن الكسب العام لعموم الناس.

فكان أن الحلين الحنبلي والأشعري غير كافيين لتحرير الفكر الإسلامي بخاصة والإنساني بعامة من التبعية المدرسية للتراثين الديني والفلسفي المحرفين في الكلام التوراتي والفلسفة الأفلاطونية المحدثين .

ذلك أن اعتبار الاشعري للفكر النظري والعقدي خارجا عن الكسب يشير إلى غفلته عن حقيقة كونهما أيضا أمران اجتهاديان وليسا تامين كما اندرج في هذا الوهم جل فلاسفة المسلمين الأوائل، قبل انبثاق النظر النقدي مع الغزالي وتمامه مع ابن تيمية وابن خلدون، فتعاملوا معها وكأنها تامة على غرار القرآن والسنة.

فلم يستطع الأشعري "وهو مقر بتبعيته لابن حنبل"، في مخالفة الخروج الاعتزالي على الأقل، أن يستكمل النقص، المرتكز على الغفلية السائدة بخصوص التقديس الضمني الغفل للكلام التوراتي المحدث (المسيحي/اليهودي) والفلسفة الأفلاطونية المحدثة (اليونانية/الشرقية).

"فلم يتجاوز العائق اليوناني والكلامي الساري في عصره والذي تبنته المعتزلة كما يفعل حاليا كل من لم يتجاوز العائق الأوروبي والكلامي الحالي، وخاصة بعد أن فسدت الحداثة بسبب نكوص هيغل وماركس" أبويعرب، مقال عقم علوم الملة الخمسة، الفصل الثالث. د/ محمد عبد النور 25/08/09

قراءة في كتاب "أسس العلوم الاجتماعية"

د. عمر بوساحة

كلية الحقوق والعلوم السياسية

جامعة ليل/فرنسا

تصدير: تكريما لجهد الأستاذ عمر في قراءته الرصينة والعميقة للكتاب، والأسلوب الرشيق والماتع باللسانين العربي والفرنسي، قمت بتوضيب فقرات القراءة وتصفيفها في مقال واحد، ليتسنى للقارئ الاطلاع عليه كاملا، إذ به يكون الأستاذ عمر قد ساهم في التقدم بحقل "الدراسات اليعربية" لبنة جديدة، تحقيقا لمبدأ الوراثة العلمية في التلمذة والشروح باعتباره شرط استئناف الحركة العلمية الحقيقية في المجال العربي الإسلامي حسب ابن خلدون، وكذا إثباتا لحقيقة قدرة اجتهادات أبي يعرب على الاستمرار والتجدد الذاتي استيعابا وإبداعا، فإلى النص :

ما المبتغى من هذا الكتاب؟

يبيّن الدكتور محمد عبد النور في تمهيده لكتاب أسس العلوم الاجتماعية وفق مقدمة ابن خلدون وشروح أبي يعرب المرزوقي أنّ أيّ علم يفقد صلته بغاياته الإنسانية وبالتوجيه الفلسفي الذي يحدد منطلقاته، ينقلب إلى أداة صمّاء تخدم النزوات الفردية والعصبيات المدمّرة بدل أن تكون في خدمة البشر. فالعلم، حين يُمارس بطريقة مدرسية جافة لا تتجاوز ترديد المحفوظات، يصبح شكلاً مؤسسياً بلا مضمون حقيقي، ويفقد روحه الاجتهادية ومنطقه العملي. لذلك يدعو المؤلف إلى بعث الروح في ممارسة العلم تدريسا وبحثا، عبر ترسيخ الحسّ المشترك الذي ينطلق من الواقع الفعلي للإنسان ويجعل من العلم استجابة لحاجاته الظرفية المباشرة لا قطيعة معها. فجلّ الاكتشافات البشرية لم تنشأ من التجريد بل من تفاعل الإنسان مع بيئته ومشكلاته، ومن ثمّ فإن أول داءٍ ينبغي علاجه في واقعنا هو داء انفصال المتعلم والباحث عن مجتمعه وعن قضاياه الحقيقية.

ويرى عبد النور أنّ إعادة فاعلية العلوم في الجماعة الإنسانية تقتضي الوصل بين الممارسة العلمية الحديثة والتراث النظري الأهلي، وأساس ذلك في المجال الإسلامي هو علم العمران الذي أسّسه ابن خلدون. فالمقدمة الخلدونية مثّلت لحظة تأسيس أولى للعلوم الإنسانية مقابل العلوم الطبيعية التي أرساها

أرسطو، لأنها ربطت بين الواقع التاريخي الفعلي للإنسان وحاجته إلى فهم القوانين الناظمة للاجتماع البشري. ومن هنا يحدّد المؤلف غايته في استكشاف القوانين التي تنظّم الاجتماع الإسلامي مشرقاً ومغرباً، والكشف عن التحولات التي أصابت هذا الاجتماع منذ ابن خلدون إلى اليوم، من أجل تجاوز القطيعة المعرفية والانكسارات الاجتماعية التي عرفها العالم الإسلامي في عصور الركود وما بعدها، حيث دخلت مجتمعاته الحداثة دخولا قسرياً لم يكن عامل نهوض بل استمراراً للتدهور.

ويشير المؤلف إلى أنّ عمله يأتي في سياق الفلسفة النقدية التي بلورها المفكر أبو يعرب المرزوقي، الذي أعاد قراءة ابن خلدون قراءة فلسفية جعلت من الممكن تجديد النظر في مشروعه ضمن أفق تأسيس علم اجتماع عربي إسلامي معاصر. فابن خلدون لم يكن مجرد ناقل عن الفلاسفة أو المتصوفة، بل تجاوزهم بميزتين أساسيتين: الأولى خلفيته القرآنية التي استمد منها منهجه في قراءة الواقع الاجتماعي قراءة استخلافية تربط بين العقل والوحي، والثانية منطلقه الواقعي الذي جعله يقف على الوقائع بعين موضوعية متحررة من المثالية الشكلية التي طغت على المتكلمين والفقهاء. وقد استطاع من خلال ذلك أن يحقق قطيعة مزدوجة: مع السنن اليونانية في التفكير العقلي، ومع السنن العبرانية في التفكير الديني، ليؤسس بذلك تقليداً حنيفياً محدثاً يقوم على التجربة والتعقل في آنٍ واحد.

ويبرز من خلال هذه الرؤية أن علم الاجتماع عند ابن خلدون يمثل ذروة الفكر النقدي في الحضارة الإسلامية، لأنه وصل بين الاجتهادات السابقة وفتح باب القطيعة الخلّاقة مع النماذج الجامدة. فالعصبية التي جعلها ابن خلدون محور نظريته ليست مجرد رابطة دم أو قبيلة، بل مبدأ تلاحم ضروري تتأسس عليه كل جماعة إنسانية. وقد أعاد أبو يعرب المرزوقي تعريفها تعريفاً مزدوجاً، فحرّرها أولاً من بعدها القرابي ليجعلها رابطة انتماء قائمة على المصالح المشتركة، ثم ربطها بمبدأ الشرعية الذي يمنح الجماعة سندها الرمزي ويضمن استمرار سلطانها السياسي. وبهذا التحليل تصبح العصبية أداة لفهم البنى العميقة لأنظمة الحكم في المجتمعات الإسلامية والعربية الراهنة، كما تغدو مفتاحاً لتأسيس علم اجتماع أصيل ينطلق من الواقع الإسلامي بدل أن يستنسخ النماذج الغربية.

في ضوء ذلك يرى عبد النور أن المشروع الخلدوني المرزوقي ليس مجرد قراءة في

الماضي بل تأسيس لمستقبل العلم الاجتماعي في نطاق الحضارة الإسلامية، إذ يجمع بين التحرير الميتافيزيقي الذي يعيد للعلم الإنساني بعده الاستخلافي، والتحرير الإبستمولوجي الذي يعيد تعريف المجتمع والعصبية بوصفهما لحمة الوجود الإنساني. وبهذا يصبح علم الاجتماع الاستخلافي مشروعاً لبناء وعي حضاري جديد يهدف إلى استكشاف القوانين الكونية الناظمة للاجتماع الإسلامي واستئناف مسيرة النهوض من خلال فهمٍ متوازنٍ يجمع بين العقل والوحي، وبين الواقع والمبدأ، وبين الخصوصية الإسلامية والهمّ الإنساني الكوني.

يُعدّ مشروع الدكتور محمد عبد النور في «أسس العلوم الاجتماعية وفق مقدمة ابن خلدون وشروح أبي يعرب المرزوقي» محاولةً فريدة لإعادة بناء علم الاجتماع من منطلق عربي إسلامي أصيل. فهو لا يكتفي بقراءة ابن خلدون قراءةً تاريخية أو تمجيدية، بل يسعى إلى استخراج القواعد المنهجية الكامنة في مقدمته بوصفها نواة لعلم العمران البشري، أي العلم الذي يدرس الاجتماع الإنساني من حيث قوانينه الداخلية وتحوّلاته التاريخية. في هذا الإطار، يبيّن عبد النور أن ابن خلدون لم يكن مؤرخًا بالمعنى التقليدي، بل مؤسسًا لعلمٍ يربط بين حركة التاريخ وشروط العمران، بحيث تصبح معرفة الإنسان بتاريخ المجتمعات أداةً لفهم سنن التبدّل في الاجتماع والسياسة والاقتصاد.

ويستند الباحث في قراءته إلى شروح أبي يعرب المرزوقي الذي يرى في مقدمة ابن خلدون ثورة معرفية موازية للثورة الكانطية في الغرب. فالعمران عند ابن خلدون ليس مجرد وصفٍ لتطوّر المدن والقبائل، بل هو تكنولوجيا بشرية تنطوي على أدواتٍ للتحكم في التاريخ وصناعته، لأن فهم قوانين الاجتماع يمنح الإنسان إمكانية الوعي بموقعه ضمن دورة الحضارة. ومن هذا المنظور، تصبح العصبية الخلدونية مبدأً تفسيرياً شاملاً لفهم تماسك الجماعات وصعود الدول وسقوطها، لا بوصفها مجرّد عاطفة قبلية، بل كقوةٍ رمزية تؤسّس للسيادة وللتاريخ معًا.

يناقش عبد النور كذلك ما يسميه «الثورة الخلدونية» بوصفها تجاوزًا مزدوجًا: تجاوزًا لأرسطو من حيث أن ابن خلدون رفض التفسير الماهوي الثابت للطبيعة البشرية، وتجاوزًا للفكر الإسلامي السائد الذي كان يخلط بين الوحي والعقل في غير تمييز منهجي. لقد أرسى ابن خلدون معرفةً استخلافية تنطلق من رؤية توحيدية للوجود، ترى في الإنسان خليفةً

مسؤولًا عن العمران، لا مجرّد مخلوقٍ تابع للقدر. ولذلك فإن العلاقة بين البداوة والحضارة في فكره ليست مجرد وصفٍ أنثروبولوجي، بل هي معالجة رمزية لإشكالية التوازن بين الطبيعي والثقافي، بين الفطرة والعقل، بين الحرية والضرورة.

أما تصنيف العلوم عند ابن خلدون، فيكشف عن وعي مبكر بالفصل بين علوم الصورة (النظرية) وعلوم المادة (التجريبية)، مع الإبقاء على مبدأ الوصل بينهما في ضوء الرؤية الكونية الإسلامية التي لا تفصل بين الديني والعقلي، بل ترى العقل أداةً لفهم الوحي وتنزيله في الواقع .ومن ثمّ يصبح علم الاجتماع الخلدوني علماً جامعاً، يؤسّس لخطابٍ معرفيٍّ يربط الاقتصاد بالعصبية، والسياسة بالعمران، والدين بالعقل، في بنيةٍ متكاملة تحاول تفسير حركة التاريخ الإسلامي ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا.

....يقدّم عبد النور عبر قراءة المرزوقي لابن خلدون مشروعًا لإحياء الفكر الاجتماعي من داخله، لا من خلال استيراد النماذج الغربية، بل عبر تأويلٍ جديدٍ لتراثٍ عقلانيٍّ أصيل يرى في الإنسان محور العمران وفاعل التاريخ. وهكذا يتحوّل ابن خلدون من مؤرخٍ للملوك إلى مهندسٍ للوعي الحضاري، ومن ناقدٍ للتاريخ إلى واضعٍ لأسس علمٍ اجتماعيٍّ إنسانيٍّ عالميٍّ المنطلق والغاية.

الإسلام والعصبية: من جذور الماضي إلى آفاق المستقبل

يؤكد الدكتور محمد عبد النور... بأن تاريخ الإسلام ماضياً وحاضراً ومستقبلاً حالة فريدة من نوعها في سياق العصبية، حيث يرى المرزوقي أن تحقق مشروع الاستخلاف كرسالة عالمية وشرعية تنفيذية قادر على التجسد اليوم، يستند إلى شرطين أساسيين. الشرط الأول هو الصيغة الكونية الفعلية، التي لم تتحقق إلا بعد قرون من الزمن لتصبح حاضرة كمفهوم شامل، مستندة إلى الغلبة المادية للإسلام من حيث الجغرافيا والديمغرافيا، وهو ما يظهر في أماكن مثل طنجة وجاكرتا وغانا وفرغانة. أما الشرط الثاني فهو الشرط الرمزي، المتمثل في رسالة الإسلام وقيمه وتشريعاته، التي بقيت محفوظة من خلال القرآن الكريم، وتواتر الحديث، واجتهادات العلماء، إلى جانب التدوين والتعليم، ما يجعل الإسلام اليوم قلب التاريخ العالمي من الناحيتين الجغرافية والقيمية، على الرغم من العداء المحيط به مادياً وروحياً، سواء من القوى الكبرى كأمريكا أو من إسرائيل، لكنه يحتفظ في الوقت نفسه

بمقومات الاستئناف التي تمكنه من مواجهة تحديات العصر.

لقد شهدت العصبية في تاريخ الإسلام تطورات متسلسلة، بدءاً بالعصبية القرابية الدموية القائمة على القربى الطبيعية، ثم تحولها إلى عصبية مصلحة نفعيّة، أو ما يمكن تسميته بالنسب الصناعي، حيث يتخلى الحاكم عن عصبيته القرابية بعد صعوده إلى الحكم، فيستفرد بالمجد، بينما تشكل الحاشية البديلة عصبية مصلحة تضمن له الشرط الضروري والكافي لتكوين أجهزة الدولة وتصبح أداة طيعة في يده، رغم أن هناك دوماً احتمال انقلاب هذه العصبية على الحاكم المستفرد. وفي ظل التهديدات الداخلية والخارجية، يعود الحاكم مستنجداً بعصبية إثنية ثقافية، تتطور عبر الزمن إلى تعاضد على أساس المصلحة الأخروية والدين، فتتحول العصبية إلى أخوة دينية أو عقدية، تعتمد على الشعور الديني المشترك، متجاوزة العوامل الطبيعية أو القرابية.

ويصنف المرزوقي العصبيات إلى أربعة مستويات: العصبية القرابية، المتمثلة في الصلة العائلية الدموية؛ عصبية المصلحة، التي تشكل الحاشية المؤيدة للحاكم دون قرابة عائلية؛ العصبية الإثنية، القائمة على التعايش المشترك والثقافة واللغة؛ والعصبية الدينية، المبنية على شعور ديني مشترك. وتتحدد علاقة هذه المستويات بعضها ببعض حسب طبيعة الإلحام، فالإلحام في المستويين الأولين رزقي رمزي، يعتمد على المكاسب المادية، بينما الإلحام في المستويين الأخيرين ذوقي، يعتمد على القيم والسعي إلى التعالي على الحاجة المادية، لينبثق من ذلك بعد أخلاقي، يربط بين الدنيوي والروحي، ويصبح أساس قيام دولة الإسلام وعمرانها.

ومن خلال هذه العصبيات، يمكن للإسلام اليوم أن يواجه خمسة أدواء عالمية: الفقر المادي الكوني، انحطاط الفن العالمي، الاقتصاد الربوي، التزييف العلمي والإعلامي، والاستبداد السياسي. ويجعل هذا التكوين للإسلام عصبية متعددة الأبعاد، تجمع بين البعد السياسي المباشر كوسيلة للسلطة، والبعد العمراني العام كأثر اجتماعي وثقافي، ما يمنحه قدرة على التأثير الشامل في التاريخ الإسلامي والعالمي.

بهذا المنظور، يمكن قراءة تاريخ الاستخلاف الإسلامي خلال القرون الماضية والحاضر كمسار حتمي، يجمع بين بعده التاريخي والجغرافي والثقافي، مع قراءة مستقبلية تعتمد على الممكنات المادية والرمزية للإسلام، والتي لم

تستطع كل الحروب العنيفة أو الناعمة اجتثاثها...

العصبية والاقتصاد: سر تماسك الدولة وازدهارها

تؤكد دراسة البنية الاجتماعية والسياسية لدى أبي يعرب وابن خلدون أن العصبية ليست مجرد رابطة عاطفية بين الأفراد، بل هي الأساس الذي يقوم عليه وجود الدولة واستمراريتها. فالعصبية الطبيعية، المبنية على القرابة والنسب، تمنح الحاكم الشرعية الطوعية من المجتمع، بينما العصبية الصناعية، المبنية على المصلحة والانتماء الصناعي، تعتمد على السيطرة القسرية والاستحواذ على امتيازات الثراء. وفي كلا الحالتين، تتحقق قدرة الدولة على البقاء والتماسك من خلال لحمة الأفراد المتصلة بالعصبية، مما يضمن سيادة السلطة واستقرار الحكم.

لكن العصبية وحدها لا تكفي لضمان ازدهار الدولة؛ فالاقتصاد، بصفته تصرفًا في الشؤون المادية للجماعة، يحتاج إلى ثقافة مؤسسة على العدل والشرعية. فالتوزيع المتوازن للثروة، والقدرة على الإنتاج والإبداع، لا يمكن تحقيقها إلا حين يتوافق النظام الاقتصادي مع طبيعة الجماعة وبيئتها وثقافتها. ومن هنا نجد أن الثقافة الاقتصادية لا تبنى على مجرد السياسات والتشريعات، بل على أسس متأصلة في المجتمع، سواء من حيث الانتماء الأسري أو المصلحة أو الظروف الطبيعية المحيطة.

الخطأ الذي وقع فيه الفكر العربي الحديث، وفق رؤية أبي يعرب، يكمن في محاولة فرض تحديث فوقي على الشعوب، متجاهلين التحليل الخلدوني العميق للعصبية والاقتصاد والثقافة. فنتيجة ذلك كانت تفكيك البنى التقليدية للجماعات الأهلية وفرض نماذج سياسية وقانونية غير متوافقة مع الواقع الاجتماعي والثقافي، مما أدى إلى ضعف الدولة وانحلال الوحدة الاجتماعية.

من هذا المنطلق، يتضح أن العصبية والاقتصاد ليسا عالمين منفصلين، بل هما وجهان لعملة واحدة: الأولى تؤمن التلاحم الاجتماعي والسيادة، والثاني يضمن القدرة على الإنتاج والعدل والازدهار. أي خلل في أحدهما يضعف الآخر، وأي تجاهل للثقافة المحلية في إدارة الاقتصاد يؤدي إلى فشل التجربة السياسية، مهما كانت السلطة قوية. إن فهم هذه العلاقة الدقيقة بين العصبية والاقتصاد يفتح الطريق لبناء دول قوية ومستقرة، قادرة على مواجهة تحديات العصر، ومتوافقة مع طبيعة شعوبها وبيئتها الاجتماعية...

خاتمة: ابن خلدون، واليونان

ابن خلدون رفض رفع العقل البشري إلى القداسة الإلهية، مؤكدًا أن العقل اجتهاد نسبي قابل للخطأ، وأن الإنسان لا يمكنه معرفة الغيب بالكامل، بل يجب أن يميز بين عالم الشهادة وعالم الغيب. اعتبر الإنسان فاعلًا ومنافسًا للوجود، وسيدًا على نفسه وعلى التاريخ، يمتلك حرية الإرادة ويجب أن يكون في مكانته العملية والمعرفية المناسبة دون تبعية أو تقديس.

نقده للمعرفة الميتافيزيقية شمل التخلص من مطابقة العقل والوجود، كما أسسها الفلاسفة اليونانيون، والتأكيد على أن العلم يجب أن يخدم الإنسان في إصلاح أحواله، مع إدراك التجربة والخطأ، ودمج العلوم النظرية والعملية بحيث لا تكون هناك فئوية أو استغلال للأغلبية من قبل الأقليات.

ابن خلدون حرر الإنسان من أوهام التقديس، وجعل الاجتهاد مستمرًا، ووجّه العلم لخدمة المصلحة الإنسانية العامة، مؤكدًا المساواة المطلقة بين البشر، بعيدًا عن أي تمييز أو انحياز... عمر بوساحة

محددات المقبل من تجربة الإسلام فكريا وتشريعيا

الديانة العقلية والدولة الطبيعية

قامت الحضارة الغربية على خاصيتين كثيرا ما يتوهم المثقف المسلم أنها حتميات كونية وتاريخية لا تساءل، عليها يقيم العلاقة مع النموذج الغربي إما تماه تام أو قطيعة تامة، فضلا عن الموقف المتأرجح بينهما، وهو أفسدها، الخاصيتان هما :

1- تعذر الإصلاح الديني فكرا ومؤسسة بدايةً.

2- تعذر إصلاح الدولة فكرا وممارسة غايةً.

أولا: مسألة تعذر الإصلاح الديني في بدايات التاريخ الغربي الحديث:

فالواضح أن استحالة الإصلاح الديني في السياق الغربي كان الاستخلاص النهائي الذي انتهت إليه العقلانية العلمية والفلسفية في الغرب، كانت بداياته محاولات الإصلاح من الداخل، سواء إصلاح الفكر الديني (أوغسطين والأكويني) أو إصلاح المؤسسة الدينية (لوثر وكالفن)، فقد باءا كلاهما بالفشل نظرا لاستحالة النص المسيحي إلى نص تاريخي إنساني فاقدا كل أصالته النبوية التي تربط قارئه بالخطاب الإلهي الصرف الذي تشكل منه الإنجيل في لحظات نزوله الأولى على النبي عيسى، وعلى ذلك الأساس ستكون محاولات الإصلاح الديني، فمن رغم تمسك الإصلاح الديني المسيحي بالمبدأ الديني المؤسس وهو فكرة المسؤولية الدينية الفردية وبالتالي العلاقة المباشرة بين الفرد والإله، إلا أنه كان خلوا من المضامين المتعالية المطلقة التي تشكل مضامين الإصلاح فكريا ومؤسسيا، وهذه أول نقطة تجعل القول بكونية التجربة الغربية مع الدين أمرا متهافتا.

لذلك انطلق الفكر الغربي أولا من مراجعة الفكر الديني بغاية إعادة تأسيس العلاقة معه، لكن وبعد اليأس من إمكان إصلاحه بالنظر لفساد النص المؤسس وفساد المؤسسة الحاضنة لتطبيقه، ذلك أن الفساد ممكن بل وشبه حتمي في كل مؤسسة عند تطاول الزمن عليها، إلا أن المعيار المثالي الذي يمكّن من الإصلاح كان الحلقة المفقودة في الديانة المسيحية، وهو النص الأصلي المؤسس الذي يتضمن بالضرورة الجانبين: 1-

الفكري وهو الإطار العقدي، و2- التشريعي وهو الإطار المؤسسي.

وعلى ذلك الأساس كان على الفكر الإسلامي المعاصر أن يبدأ المراجعة، أعني أن تكون الغاية أولا عند تدهور الأوضاع الحضارية عامة العودة إلى الأصول للبحث فيها عن توفر المعيار النصي المطلق من عدمه بغاية مساءاته وتجديده، لا الاندفاع الدغمائي مباشرة إلى نتائج التجربة الغربية بدل النظر في السؤال الذي تقدم النتيجة وهو إمكان وجود المعيار من عدمه .

فكان المعقول إذن أن ينطلق الباحث المسلم من سؤال المعيار الأصلي للدين لعزله عن الشوائب الفكرية البشرية التي ارتبطت به خلال المراحل التاريخية وأفسدت أسسه، وهنا يكون معيار "محفوظية النص" الشكلي مركزيا ومهما في الاتصال بالأصول الأولى للدين، وعندها يصبح المشكل ليس غياب المعيار إنما الإشكالية ستستحيل إلى فهم المعيار وتأويله، لأن محفوظية النص ستغدو كالنافذة المباشرة التي تربط إنسان كل مرحلة من المراحل التالية لنزوله -عقلا وقلبا- بالمعنى المؤسس للدين .

هذا فضلا أن مبدأ المحفوظية يتفرع عنه مبدأ المطلقية، فالنص ليس وصلا بمرحلة تاريخية فحسب، بل أيضا يصل قارئه بالمتعالي المطلق كونه خطابا صادرا عنه مباشرة، إضافة إلى ما يرتبط بالمحفوظية في الإسلام وهو مفهوم الخاتمية، فخاتمية الدين تجعل من تمام نزول الرسالة الإسلامية فتحا لمرحلة مختلفة تقوم على العقلانية، إذ بعد تحدي توفير المعيار النصي عبر الحقب من خلال المحفوظية، يصبح النص في تحد مع مبدأ العقلانية، لذلك فإن المفترض أن يحمل النص المؤسس في الإسلام بذور العقلانية فضلا عن أن يكون محددا لخصائصها نظرا لطابعه المتعالي .

ثانيا: مسألة تعذر إصلاح الدولة في التاريخ الغربي المتأخر:

أما استحالة إصلاح الدولة في السياق الغربي فكان نتيجة لتعذر الإصلاح الديني -نصا ومؤسسة- والذي أفضى إلى تأسيس شكل الدولة في قطيعة مع الأصل الديني، وأن تجسيد ذلك هو الانتقال من نظرية الحق الإلهي في تعيين الحاكم إلى نظرية العقد الاجتماعي في اختياره، هذا الانتقال الذي ومن رغم كونه أعاد مفهوم "الحق الطبيعي" إلى الواجهة في محاولة لإحيائه، إلا أنه وفي ظل القطيعة مع المتعاليات الدينية، اضطر إلى الميل إلى

"الحق الوضعي" بما هو تشريع البشر للبشر، وبالتالي اضطر إلى استدخال النموذجين الروماني واليوناني، وهو ما جعل الدولة الحديثة ذات الامتداد الكوني تتأرجح بين النموذجين: اليوناني الذي يشترط في ديمقراطيته وجود العبيد (ضرب من النظام الفدرالي الذاتي الاستقلال لمناطقه)، والروماني الذي يشترط في مؤسسيته الاستبداد (الدولة المركزية التدخلية المحكومة بالطبقة البيروقراطية).

ما يعني أن الفكر الحديث اضطر بفعل فقدان "معيار التشريع الديني" المضموني إلى استعادة النموذج المؤسسي-الديمقراطي ظاهرا والاستبدادي-الاستعبادي باطنا، أي الانتكاس والنكوص إلى ما قبل التشريع الخاتم للأديان والرسالات باعتباره الأتم من حيث المصدر المتعالي وملامسته للطبيعة البشرية الفطرية .

وهو ما سيشكل الخصوصية الثانية للإسلام -بعد الخصوصية الفكرية النظرية: المحفوظية ومتعلقاتها الشكلية- بأنه قدّم وتضمّن البديل النصي والتاريخي عن النموذج المركزي-التشاركي ليس بفضل التشريع المتعالي فحسب، والذي يقضي على مشكلة استبدال الحق الطبيعي بالحق الوضعي، بل أيضا طبيعة التشريع التي تقوم على مبدأ غلبة المسكوتات على المنطوقات، ومن ثم إخلاء السبيل أمام التشكل الذاتي والآني المرن للأعراف بما هي اتفاقات ذاتية شبه مؤقتة بين المواطنين .

فكان على الباحث المسلم أن ينطلق من سؤال التشريع الأصلي لعزله عن شوائب النماذج التاريخية الأهلية والأجنبية، واستنتاج التشريعات الأساسية الرئيسة، وهنا يكون معيار الحق الطبيعي الأساس في اكتشاف التشريعات الحقوقية الأصلية في الدين وعزلها أيضا عن التشريعات الوضعية، وعندها ستصبح المسألة ليس "غياب التشريع المتعالي" إنما "كيفيات تنزيل التشريع الأصلي" أخرجه النص الإسلامي من طور الوجود الشكلي بالقوة في العقل كحق طبيعي إلى طور الوجود المضموني بالفعل كحق شريعي مبدؤه حراسة الحقوق من الانتهاك البشري لها، بوصفها حقوق أصلية مطلقة هي من المسكوتات، تم العمل على تنزيل المنطوق منها من الحقوق كتوجيهات عامة تستهدف خاصة تصريف الغرائز البشرية في نطاقاتها الفطرية السليمة.

وعليه، يكون هدف التسيير والإدارة في منظومة الحكم الطبيعية-الشريعية في الإسلام هي حراسة الحريات الفردية، والإشراف على الأعراف أن تكون نابعة من

مشكاة الشريعة، وهي بالنسبة إلى المنظومتين الرومانية واليونانية كما يلي:

1- لا يشارك الفرد في قرار الحكم إلا في نطاق حيزه المكاني بما يعطي لموطن الإقامة ملكيته وحق التصرف الجماعي فيه، وأن ينصب اجتهاده عمليا في تجويد الحياة العمرانية بالجهد والتمويل الذاتيين، ومحاولة صياغة النموذج المديني الذي يمكن احتذاؤه تنافسيا بين المدن ، فضلا عن حرية الرأي في الشأن العام جمعا بين حق الانتشار وعدم الإلزام .

2- لا وجود لنظام تراتب بين طبقة حاكمة ومحكومة ولا بين طبقة سيدة وعبيد، إنما السلطة المتعالية اعتبارية يسهم الجميع في تنزيلها في التاريخ.

3- رتبية الحاكم وقوته القاهرة لا تظهر إلا في القيادة والقضاء داخليا والتمثيل والحماية خارجيا. وبقية الشأن العام يقوم على التسيير الذاتي .

4- التفاوت بين الناس في المكانتين الاقتصادية والاجتماعية يكون بناء على الافرازات الطبيعية للفرص المتساوية وللتنافس العادل .

5- أن يكون الحكم ضربا من حراسة حريات المحكومين في: 1- ممارسته حقوقهم الطبيعية و2- الفصل بينهم عبر القضاء.

وذلك كله ضمن إطار التشريع الديني الذي تجسد روحه الأعراف التي تتشكل بشكل مرن باتفاقات صغرى بين الناس مكانا وزمانا، غايتها تحقيق المنفعة العامة بتحكيم المطلق من مبادئ التشريع المتحددة -منذ لحظة التنزيل- والتي لا قدرة للعقل على مجاراتها إلا وعيا بها بعد نهاياتها التنفيذية بناء على استحالة توقع مآلات أي تشريع إلهيا أو إنسانيا، وكذا تعقد الفعل الإنساني المنفلت عن كل إحاطة قانونية بشرية. والله أعلم وأحكم د/محمد عبد النور 13/08/2025

كيف استحالت نظرية قص الحق إلى واقع مقصوص؟

قراءة في رواية "دولة الناس"

ليس من الدارج أن يكون قارئ رواية ما مدركا وبوضوح للفكرة المؤسسة التي تختفي وراءها، والمعلوم أن لكل منجز أدبي أو شعري قاعدة فكرية تمنحها "الرسالة" التي على أساسها تختار عناصر وتفاصيل العمل الأدبي، وضمن إطار هذا الغموض غالبا يبدأ القارئ في تقليب أوراق العمل الأدبي وهو يحاول أن يقوم بعمل مضاعف هو تذوق الجانب الفني والجمالي في ذات الوقت محاولة تلقي الرسالة فهما ونقدا (*).

إلا أن عمل الأستاذ فيصل بلجيلالي بدا واضحا من عنوانه -عندي على الأقل- إذ وبافتكاكه عبارة "دولة الناس" عنوانا لروايته اتضح بشكل جلي أنه محاولة غير مباشرة لشرح أطروحة "جميل أكبر" وطرحها بالأسلوب البسيط مع اغتناء بالأفكار والمفاهيم التي طرحها في قص الحق خاصة(1)، حيث الواضح أن أكبر عني بالحقوق السياسية الاقتصادية في قص الحق بأكثر من نظيرتها العمرانية، وأن أطروحته لقت الرواج خاصة لكونه ربطها بالحقوق الاقتصادية خاصة والسياسية بالتبع، فجاءت الرواية محاولة في توقع الكيفيات التنفيذية للأطروحة ذات الأبعاد العملية المباشرة، وبالتالي تفيد قارئها ذي الخلفية الأكبرية في استيعاب الفكرة بأفضل وضوح.

لذلك، فإن هذه القراءة تأتي لتجمع إليها أربعة فواعل هي :

1- الرواية وراويها، صاحب رواية "دولة الناس"

2- قارئ الرواية، كاتب هذا النص

3- الخلفية الفكرية، صاحب أطروحة قص الحق

4- الجمهور المستهدف من قبل الفواعل الثلاث السابقين.

ولعلها أهم ميزة في القراءة، فلا صاحب الرواية روائي محترف للرواية بادي الرأي، ولا قارئ الرواية تستهويه قراءة الروايات كثيرا إلا ما ندر، فالواضح أن دافعي إلى قراءتها كان الارتباط بالخلفية المؤسسة لها، ولا صاحب قص كان سيكفيه أن يؤلف رواية تجزئ عن الأسفار الثقيلة لقص الحق.

لذلك فإنه لا القارئ صاحب هذا النص ولا المقروء له صاحب الرواية، كانا سيشتغلان بالرواية كرواية لذاتها، أعني فنا وذوقا، لولا الخلفية الدافعة، ومعنى ذلك أنهما اتخذا من الفن الروائي وسيلة لا غاية، طبعا كما هو دأب وشأن كل الأدباء والمشتغلين بالأدب، لكن الفارق هو أن الأمر هنا معلن، وهذا التحدي الذي يحاول قارئ الرواية أن يرفعه ويرافع عنه، دون أن يورط الراوي فيه، فإليكم البضاعة .

استهل الكاتب قصته، التي تحكي عن أحداث مستقبلية تحصل سنة 2084، بصورة كانت الخلاصة ليس عن أحداث قصته فحسب، بل كانت أيضا ترجمة لليوتوبيا التي اختطها جميل أكبر في "قص الحق"، بما صنعه كبديل عن النموذج السائد لحياة الإنسان المعاصر من ألفها إلى يائها .

ومفاد الصورة ما ورد على لسان الشيخ الذي عاده الناس في بيته بعد إخراج الغازي من "أرض السهل" منتظرين منه تقديم إرشادات وأوامر يبدؤون بها حياتهم الجديدة من دون حاكم أجنبي، فكان جوابه: "إنما أنا واحد منكم لا أملك أن آذن لأحدكم بالسعي في أرض الله فضلا أن أمنعه من ذلك" ص10، صورة فتتت قدسية مفهوم "المسؤولية المركزية" وأحالته إلى ضرب من "توزيع المسؤولية" على الجميع بالتساوي، بأن الجميع بتحمل المسؤولية والجميع مؤهل مكلّف بعيدا عن منطق طالبي الإرشاد القائم على "مجرى العادة" في القصور والاعتماد على رعاية الأغيار.

اختار الكاتب في روايته أسلوب المقارنة غير المباشر بين مكانين هما "بلاد الرملة" و "أرض السهل" وزمانين هما زمان ما قبل بزوغ نموذج "توزيع المسؤولية وتحمّلها" وزمن "المسؤولية المركزية"؛ أما المكانين ففي أرض السهل تحصل أحداث المستقبل أو قل تتحقق اليوتوبيا، والواقع أن أرض السهل إشارة عامة إلى كل أرض منبسطة الجغرافيا وهي غالب أراضي البلاد العربية التي تطل خاصة على المتوسط وكذا البحار والأنهار، والتي منها بلاد الرملة.

والرملة حاليا مدينة فلسطينية سهلية تأسست في العهد الأموي كإقليم إداري واقتصادي وعسكري، وقد وقع اختيار الكاتب لها لرمزيتها التاريخية والدينية، فضلا عن كونها مربط ومركز الفساد الجاري في الأرض عامة وبلاد العرب خاصة، ففيه يتركز الاحتلال الاستيطاني الأخير في التاريخ حديثا ومعاصرا، وفيه تجتمع كل مساوئ المنظومة الدولية

الراهنة في تجليها السياسي والعسكري والاقتصادي.

أما الزمانين، هما في الواقع زمن واحد يشهد الانتقال من زمن النموذج المركزي إلى زمن نموذج المسؤولية العامة، وهو الزمن الموصوف في الغلاف الخلفي بأنه "سنة 2084 بعد الحرب النووية الشاملة التي محت بلدانا كاملة من الخريطة وعطلت أنظمة النقل والاتصال الحديثة وأغلب التكنولوجيا، وفككت كل الروابط الاجتماعية والمالية والإدارية والتقليدية."

فهو إذن توقع ضمني للصورة التي ستؤول إليها الحضارة الرأسمالية الحالية المهيمنة كونيا القائم على مركزية الطبقة الحاكمة ذات المبدأ الاقتصادي، باعتبار أن استحالة حل المعضلات العميقة التي أنتجها النموذج السياسي الحديث بالنظر لكونها حلول مشروطة بتخلي الطبقات الحاكمة عن مصالحها الطبقية، وهو ما يبدو متعذرا على الأقل في الوضع الحالي، وأن استعادة "الدولة الطبيعية" القائمة على الحرية الفردية المطلقة في استغلال الخيرات واستثمارها مبنية على أساس التوجيهات العامة للتشريع الوارد في الديانة الخاتمة، سوف لن يتحقق بالسلمية والأمن المفترضين، فضلا عن أن طبيعة النموذج السائد الصراعية قد تسبق إليها حرب الطبقات الحاكمة فيما بينها قبل أن تكون حربا بين نموذج وآخر. يبدو حسب سير أحداث الرواية -التي تجري في مرحلة ما بعد الحرب الكونية المدمرة- أنه لا مؤشر على تحقق "وعي عام موحد" بالقضية الحقوقية، بدليل الاختلاف الجذري في طريقة تسيير المنطقتين اللتين دارت فيهما أحداث القصة، والتي انتقل فيها بطلها "أصيل" إلى بلاد السهل بعد أحداث شبه درامية عاشها في الرملة، ملخصها تراكم التعقيدات البيروقراطية على أصيل تاجر الخبز المتنقل الذي كادت تودي به الأحداث إلى السجن مرة ثانية وهو الفقير الذي يعول أخته الوحيدة.

ذلك أن أصيل اضطر إثرها إلى الفرار بطريقة صعبة من قبضة البيروقراطي الذي أصبحت مهمته تتلخص في مضايقة النشاط الحر للمواطن البسيط والحجر عليه، إلى درجة أن رسخ في نفسه أنه كلما قام بتعقيد الإجراءات على المواطن كلما كان أكثر نزاهة وخدمة لوطنه، وهو وهم تجسده "النزعة الحرفية" للإداري في تنفيذ المراسيم والقوانين، لا الوقوف على روحها المقاصدية، رغم أن الأخذ بالروح المقاصدية للنصوص التشريعية الوضعية ليس إلا حلا مؤقتا في نظرية الحقوق الإنسانية في الشريعة .

فلا يكون الأخذ بالروح التشريع الوضعي بدلا من حرفيته إلا تهيؤا تدريجيا وأخذا بالممكن(2) بغاية للانتقال الشامل والتام إلى الحالة الطبيعية في المسألة الحقوقية وهي التحلل التام من أي مراسيم ونصوص مسبقة جامدة على ما لا يمكن لأي عقل بشري مهما كان عبقريا ومهما أتقن وتحلى بالنزاهة أن يتمثل ويحيط بمآلات تشريعاته القاصرة بالضرورة، نظرا لتعقيدات الواقع التاريخي والعلاقات الاجتماعية التي لا يمكن أن يحيط بها إلا "وحي إلهي" مطلق ومهيمن.

وأما تنزيله فيكون اعتمادا على "اتفاقات تفاعلية صغرى" بين الأفراد كبديل عن التشريع الوضعي النصوصي الجامد، بناء على صيغتها الاجتهادية التي تعتمد على ظروف وخصوصيات كل حالة مستقلة عن الأخرى بشكل عفوي وآني سلس، فضلا عن أن يشرف عليها إداري بعيد عن الوقائع الصغرى فضلا عن أن تغلبه مصلحته فيتعسف، ذلك أن إدارة وتسيير الشؤون العامة موكولة كلية إلى المواطنين يعقدون ويحلون أمورهم بأنفسهم لأنفسهم وفقا لتوجيهات عامة تستنتج من القواعد النصوصية الشرعية المؤسسة.

وعلى ذلك فإن الوضع المأساوي لأهل الرملة لا يتوقف عند صراع بين الإداريين والمواطنين الذين لا تتجسد مأساتهم كمأساة حقيقية وتامة إلا في عدد قليل جدا منهم كـ"أصيل" بطل الرواية، بينما تتلحف الأغلبية الشعبية لبوس الرضا ما لم تكن مشمولة ضمن الأقلية التي تتجسد فيها المأساة ظاهرة، فهو رضا يستبطن أن المأساة الناعمة التي يرزح تحت رحمتها أفضل مائة مرة من المأساة المباشرة لقلة من ضحايا الفداء الذين يختارهم القدر أو تختارهم الآلة الإدارية ذاتها لبسط منطقها.

ذلك أن صورة المأساة تكتمل بتبني الأغلبية منظور المنظومة لتكون في صف صاحب القرار والمنفذ بداعي أحقيته في إقامة النظام حتى لو كان الأخير جانيا ضمن ذات منطقه القانوني والشرعي، ذلك ما عبر عنه أصيل لمنقذه إبراهيم: "كيف تريدني أن أطمع في إثبات براءتي إن كنت أنا الجاني في أعين من حضر.. أكاد أجزم أن بعضهم مقتنع من أن بطني هي من لكمت قبضة يد الشرطي"! ص 53.

إذ، وبعد التخلص من قبضة شعب الرملة وإدارتها، وجد أصيل ضالته في سائق شاحنة متجه نحو بلاد السهل، حيث ستتيسر أمور أصيل وينقلب حاله من

التعقيد والملاحقة إلى حال النشاط والمرافقة، لكن وقبل مواصلة سرد الأحداث فضّل مؤلف الرواية أن يشق في القصة برزخا من الأحاديث قبل أن يتم سرد الأحداث، أحاديث ارتكزت على حل عقدتين في كيفية الانتقال من النموذج المركزي إلى نموذج المسؤولية العام.

الأول تعلق بكيفية إعادة تشكيل وعي جمعي عام بنموذج المسؤولية بناء على الأحداث التي عايشها أصيل في الرملة، ثم السمو إلى الواقع الذي يتشكل تدريجيا في بلاد السهل، بتوسط حديث أصيل مع إبراهيم.

أما الثاني فمتعلق بكيفية إعادة تشكيل العلاقات الاجتماعية مجددا على أساس النموذج البديل في بلاد السهل، نموذج المسؤولية العينية الحرة للمواطنين، بعد وصول بطلي القصة إلى وجهتهما. كان إبراهيم الشخصية الثانية التي ارتكزت عليها أحداث القصة، ابتدأت بلقاء مصلحة متبادلة بينه وبين أصيل، حيث كان أصيل يريد الهروب من الرملة وإبراهيم الذي كان يبحث عن رفيق ومساعد له في الطريق الطويلة إلى السهل، ابتدأ الحديث حذرا بينهما خاصة من أصيل الذي كان يخشى أن يكون سائق الشاحنة إبراهيم ممن أصابتهم لوثة المأساة المركبة، مأساة حب الجلاد أو داء متلازمة ستوكهولم بلغة السيكولوجيا .

بعد تلكؤ وتلعثم حدث التعارف على أصوله بعد أن وثق كل واحد في الآخر، ولعلها أعسر عقد القصة، لأنها تعتمد القَدَر والمغامرة بالتصريح بما في الخلد، وهي في الواقع أعسر عقد الحياة، أن يجد صاحب القضية من يكون له نصيرا بحق، بل يعي القضية وعيا بأفضل من صاحبها، أعني أن يتعلم صاحب القضية الميداني من صاحب القضية نظريا، وأن يكون الأول رائزا لتصحيح قصور المنظّر.

فسائق الشاحنة إبراهيم مثّل صلة الوصل بين الماضي والمستقبل وهو المسافر المتأرجح في عيشه بين بلدين مدرك للقضية في كليتها لا جزئياتها التي قد تغرق صاحب القضية الميدانية في تفاصيل تعيقه عن النظر الجيد الوضوح، وهذا درس آخر من دروس القصة: العلاقة بين النظر والعمل، وأهمية ومكانة كل واحد منهما، وقبل ذلك أهمية الوعي الحي الذي هو إدراك المجردات .

ذلك أن الخطأ السائد هو أن الاعتقاد بأن إدراك المجردات مقصور على أصحاب الباع في العلوم عموما والعلوم النظرية خاصة، لكن الواقع يكشف أن إدراك المجردات واستيعابها إنما يتعلق بالخبرات والتجارب، ليس أصحاب الخبرات والتجارب

العميقة والمؤلمة فقط إنما خاصة أصحاب التجارب الصادقة التي لا ترضى من الأقوال والأفعال إلا ما يتطابق مع نقاء السريرة.

النقاء الذي هو متمم "معاني الإنسانية" والباعث على استكمالها بالحركية والنشاط الدافقين، بناء على نباهة المؤمن الذي لا تنطلي عليه الخديعة، وهو ما عبر عنه أصيل جوابا على سؤال إبراهيم عن رأي الجمهور في مرافعته لصالح التجار في محكمة الرملة بالقول: "أغلبهم من خريجي إدارة التعليم السطحية وممن عبثت إدارة الإعلام المضللة بعقولهم، لذلك فهم عاجزون عن استيعاب أبسط الأفكار المجردة" ص58.

في الفصل الخامس ودائما في سياق الأحاديث -لا الأحداث- عرج الراوي إلى تحرير شبهة الفوضى التي تحيط بالطرح الأكبري على طريقته وعلى لسان سائق الشاحنة إبراهيم، وذلك بالكشف عن حقيقة أن تشكل أجهزة الحكم في كل بلد ليس في حقيقته إلا مبادرة من بين المبادرات الفردية والطبقية، التي وبعد هيمنتها تسوق نفسها على أنها من اختيار الناس، تماما كما نظّر هوبز في "اللفياثان" للدولة الأخطبوطية كضرورة لتهذيب طبيعة البشر المتعدين على بعضهم بالغريزة، وهو نفسه صاحب نظرية "العقد الاجتماعي" التي تشتهر بأنها ترافع لصالح اختيار الحاكم من طرف المواطنين.

إذ وعلى ذلك الأساس يحصل احتكار أجهزة الحكم أيضا للمجالات الحيوية للأمم بدعوى أنها صاحبة الاختصاص، خذ لك مثلا الشركات النفطية المتعددة الجنسيات التي تحتكر استخراج ثروات الشعوب وهي في الواقع ليست إلا استثمارات فردية احتكرت عبر النفوذ وحيازة أسباب الشوكة السياسية والاقتصادية المجال لنفسها من غير وجه شرعي، وصولا إلى الشركات الحربية التي تتولى القيام بالحروب كاستثمار مالي يوظفون فيه مرتزقة .

فإذن تصبح عصب الحكم والطبقات الحليفة لها في جلها مبادرات فردية قام أصحابها بالاحتجار على بقية الأفراد في العالم، بينما كان من حق أي فرد أن يبحث عن الثروات ويستثمرها تماما كما يستثمرها المحتكرون لها اليوم، وأن الحروب الدفاعية إنما هي واجبات عينية على كل المواطنين بدلا من تحولها إلى وظيفة عمومية أو شركات متخصصة كما ظهر مؤخرا على غرار البلاك ووتر وعصابات فاغنر التي يشهد هوبزباوم

أنها من مؤشرات انهيار النموذج الحالي للدولة .

ثم انتهاء إلى أن القيام على أجهزة الحكم مسؤولية مكلفة قوامها حراسة حرية الناس في السيادة على الخيرات والثروات، وعليه لاوجود لطبقات "ميتا-واقعية" متأسسة حصرا لخدمة الصالح العام.

(*)- فيصل بلجيلالي، 2084: دولة الناس، مؤسسة مآل للنشر والتوزيع، وهران/الجزائر. جويلية 2024.

(1)- الواضح أن أكبر آثر استعمال عبارة "الناس" تجنبا لأي اسقاطات غير مناسبة، وذلك لما تنطوي عليه أطروحته من محاولة تجديد جذري لمفاهيم المواطن أو الشعب مثلا. وحتى لا يحصل انحراف الفهم، وهي الجزئية التي التقطها الأستاذ فيصل لكونها تشكل مركز عمله الأدبي.

(2)- يميز جميل أكبر بين ثلاث نماذج في المسألة الحقوقية هي :

1- نموذج الأعمى: حالة استعارة النموذج الغربي -في كل دول العالم الثالث- وتطبيقه بعيدا عن التمكين الذي افتكته الشعوب الغربية في تاريخها، والذي بفضله استطاعت أن تبني واقعها العمراني الاقتصادي الذي ينبهر به إنسان العالم الثالث .

2- نموذج الأعور: حالة النموذج الغربي الذي ومن رغم كل التمكين الذي حققته شعوبه لصالحها، والذي بفضلها تحقق ما تحقق من منجزات عمرانية وتناغم اجتماعي، إلا أنه يبقى دائما محكوما بنموذجه التأسيسي القائم على "طبقية الحاكم" المنبتة عن جذورها الشعبية، وذلك لكون فلسفة الدولة الحديثة بنيت على مبدأ "اقتطاع حق المحكومين" من طرف الحاكم، إذ ومهما بلغ تمكّن المواطن من حقوقه الطبيعية، فإن الجذر المؤسس لنموذجه الدولتي يبقى مبتورا، يتطلب إعادة تأسيس شاملة.

3- نموذج المبصر: هو النموذج الذي يقوم على التمكين الكلي والشامل للمواطن، بلا اقتطاع من حقوقه، بل يكون الهدف الرئيس للحاكم هو حراسة حقوق الناس، وأن تطبيق الأحكام الشرعية ذات المصدر الإلهي المطلق صادر عن مشكاة الشريعة التي تغلب مسكوتاتها منطوقاتها، وحيث كل مسكوت هو مباح أو "حق" من حقوق المواطنين، فضلا عن الطبيعة الجامعة المانعة لمبادئ التشريع الإسلامي التي عبر عنه النبي (ص) بأنها "جوامع كلم" بما هي قدرة على استيعاب كلي للوقائع في جمل وعبارات قصيرة.

مفارقة الحق والواجب بين بن نبي وأكبر

أو فيما بين نظريتى "القابلية للاستعمار" و "قص الحق" من الاتصال

حتما سيبدو أن مبدأ بن نبي الراسخ القائل بأن على الإنسان أن يؤدي واجباته قبل أن يطالب بحقوقه، يقف على النقيض من مقولة أكبر الرئيسة الواردة في أطروحته "قص الحق"، والتي تتلخص في مبدأ أن على الإنسان أن يوسع من حقوقه التي أصبحت ضيقة ضمن الظرف والسياق التاريخيين في العصر الحديث، وأن هذا التوسيع مبني على أطروحة أن الشريعة تمنح حقوقا أوسع بكثير مما تمنحه الحضارة الرأسمالية المعاصرة، خاصة في مجالي العمران والاقتصاد، فضلا عن ميتافيزيقا التشريع الحديث التي تقوم على مبدأ تشريع البشر للبشر، وهو ما يرفضه أكبر جملة، باعتبار الشريعة تشريع متعال للبشر، أبعد ما يكون عن نوازع القوة والسيطرة التي حتما ما ستكتنف أي تشريع بشري للبشر.

مع الإشارة إلى طرحه لمقولة الأعراف بوصفها التنزيل النسبي للشريعة، بما هي اتفاقات بينية بين الناس تتميز بالحركية والآنية وعدم الجمود على نص قبلي كما هي طبيعة القانون الوضعي، ما يجعل من مفهوم العرف القول الأقرب إلى مفهوم "الحق الطبيعي" كما جاء مثلا في تعريف الأكويني له بأنه: "مشاركة الكائنات العاقلة في القانون الأبدي، من خلال ما وضعه الله فيها من ميول نحو الغايات التي فطرها عليها"، حيث مضامين الحق الطبيعي هنا مضاعفة في استنادها إلى الاتفاقات العرفية بما هي الأقرب إلى مفهوم "الإرادة العامة" عند روسو، ثم استناد العرف إلى الشريعة بما هي مقولات "جامعة مانعة" تتسم بالجزالة والشمول بغاية التوجيه، فضلا عن تضمنها لحقيقة أن المسكوتات حقوق ضمنية غير قابلة للسلب؛ إذ وبناء على ما تقدم كيف يمكن فهم المفارقة الظاهرية في تناقض المقولتين البن-نبوية والأكبرية؟

أولا يمكن رد التناقض الظاهري بين المقولتين من بابين مباشر وغير مباشر:

فأما المباشر فهو مقولة توسيع المتاح من الحقوق هي في ذاتها ضرب من أداء الواجب، أو قل الشرط المؤسس لأداء الواجب، حيث أصبح القيام بالواجب بما هو نشاط وحركة بالطاقة والفاعلية

الأقصيين متعذرا أمام ضيق مساحة الحقوق الممنوحة بما يعاكس الحقوق الطبيعية-الشريعية الفسيحة، وعليه يكون أكبر قد عمق الطرح البن-نبوي بأن لامس عمق الجرح وأصل الداء بتجاوز ظاهر الداء إلى عمقه، وهو شرط الخروج من التخلف والقابلية للاستعمار، أي أن الخروج من الكلالة واللافاعلية الحضارية علتها مضاعفة كما هي في المجتمع المتخلف في الاخلاد الذاتي هي أيضا في المجتمع المتحضر في الإخلاد الموضوعي..

أما غير المباشر فهو ما تمنحه أطروحة "قص الحق" لنظرية "القابلية للاستعمار" من إطار سياقي، أعني أن أطروحة أكبر وعت المشكلة في جذرها المؤسس المتعلق بالداء الرئيس، أي استحالة إصلاح مشكلة الحقوق داخل سياق الدولة الحديثة، لكونها قائمة أساسا على استلاب الحق الطبيعي بالمفهوم الهوبزي، الذي بلغ درجة أن نفى عن المواطن حق استبدال الحاكم عند فشله .

وعليه يكون أكبر، ومن خلال نظرية "قص الحق" عمق من نظرية القابلية للاستعمار البن-نبوية بأن كشف عن خط التماس المباشر بين الواجب والحق، وبأن جعل الواجب الأول هو استعادة الحقوق الطبيعية المستلبة من المواطن والمنصوص عليها إجمالا أو تفصيلا في الشريعة، وهنا مربط قوة أطروحة أكبر بأن وظفت الخيال بواقعية عندما ربطت أداء الواجب باستعادة الحق، أعني طلب الحق بوجهته الصحيحة كما صححها أكبر لا التائهة في أتون نظرية حقوق الإنسان السائدة، وأصبح طلب الحق هو أول أداء الواجب.. والله اعلم وأحكم. د/ محمد عبد النور 2025/08/10

الحقوق في المجال الحضري عند أكبر

في حين تستولي العقلانية الغربية على المصنوعات الثقافية للأمم الأخرى وتقاليدها، فإنها ترفض الدخول في تفاعل عميق وجوهري مع "حكمتها الفقهية"، وتصر بدلا من ذلك على فرض نموذجها الحقوقي بالقوتين الصلبة والناعمة، وهذا سلوك فاقد لأي أساس منطقي وأخلاقي.

ذلك أن التحدي الجماعي الذي تواجهه البشرية يتطلب مناهج تعاونية -غير منغلقة ولا مهيمنة- من أجل صياغة الحقوق، فلا يتعلق الأمر بالتفضيل والتفاضل بين إطار مرجعي معرفي وآخر، بقدر ما يكمن الحل في "توليف الحكمة" من جميع التجارب الحضارية لتطوير منظومة حقوق مناسبة.

وعليه فإن مسألة التنمية الحضرية تقوم أساسا على الحقوق، لكونها الإطار الذي يتحرك ضمنه الأفراد والجماعات والمؤسسات والحكومات، لذلك فإن الحقوق حسب أكبر هي "النواة الصلبة" -وفق منهج لا كاتوس- للبيئة العمرانية المادية. ص 29.28(*)

في النص تبرز أهم خاصتين في مساهمات أكبر وهما:

1- النقدية المباشرة للعقلانية الغربية المهيمنة وانفتاحها المبتور على الثقافات، والنقد الضمني للوضع الفكري الإسلامي المنغلق الذي لم يستطع تقديم اجتهادات ورؤى إبداعية في تنزيل الحقوق الشريعية على الوضع المعاصر.

2- مسلمته في أن علاج الوضع الحضري للمدن بما هو الوحدة الأساسية للوضع الحضاري المادي والرمزي للبشر عامة والمسلمين خاصة إنما يعود في جزء رئيسي منه إلى مسألة توزيع الحقوق التي تتجذر عند كل حضارة على إطار معرفي مرجعي، مع التأكيد على رحابة الرؤية الإسلامية في مسألة الحقوق وأن على المسلمين التنبه والعناية للموضوع من منظور نقدي اجتهادي لأنه يعد أحد المداخل المفصلية في إصلاح الوضع الإنساني كونيا وإسلاميا. د/ محمد عبد لنور

Jameel Akbar.Why Imre Lakatos' Epistemological Method Best Suits Research in Urbanization: The Case of the Muslim Built Environments

Archnet-IJAR: International Journal of Architectural Researct.202

في اقتسام الأموال.. بين ابن تيمية وجميل أكبر

ولم يكن للأموال المقبوضة والمقسومة "ديوان جامع" على عهده صلى الله عليه وسلم -وعهد أبي بكر رضي الله عنه-، بل كان يقسم المال شيئا فشيئا، فلما كان زمان عمر رضي الله عنه، كثر المال، واتسعت البلاد، وكثر الناس. فجعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم. (ابن تيمية. السياسة الشرعية. فصل: لم يكن للأموال المقبوضة والمقسومة ديوان جامع).

هنا ذكر ابن تيمية الأصل، وهو نفي وجود الديوان على عهده صلى الله عليه وسلم، وهو "الخزينة العمومة" على أيامنا، فكانت المباشرة والبساطة، قلة عدد الناس ومحدودية الرقعة المكانية. فاتبعه بذلك أبوبكر. إلا في عهد عمر الذي اضطر لـ"التكيف" وتأسيس الديوان .

وبحسب أطروحة أكبر، أن التنظير المستقبلي للأموال الإسلامية يجب أن يبقى حذو فعله صلى الله عليه وسلم. فهو بذلك رأي لا يراجع فعل عمر رضي الله عنه فحسب، إنما يراجع أيضا رأي ابن تيمية الذي تضمن تقريره تبرير فعل عمر باستحداث الديوان، أما أكبر فاستند في رأيه إلى تجارب القرون، خاصة مآلات الأموال العمومية في الأغلب العام، ثم لا ندري هل أن استحداث عمر للديوان كان حذوا لتقليد كان يأتيه الرومان؟

وفي كل الأحوال، فإن تعامل أكبر مع فعل عمر ورأي شيخ الإسلام، لا يؤخذ عنه شيء من الناحية المنطقية والعلمية الصرفة، فضلا عن الانتقاص من مكانتهما، فلا شيء من ذلك يصح، أما مؤاخذته على أساس الحاصل من التعقيد والتقدم في تسيير الشؤون العامة للشعوب، فليس بقول مسنود علميا إلا مجرى العادة، اللهم إلا باحتجاج نسقي يعلل استحالة التقسيم الآني للمال العام بين مستحقيه دون اختزان، وهو ما أظن أن مناوئي أكبر سيعجزون عنه، إلا بتهويلهم التبسيط الذي يبدو لهم أنه يتحدث به.. والله أعلم وأحكم. د/محمد عبد النور 25/07/06

تقييم جميل أكبر لمآثر الأندلس العمرانية

هذه الأحاديث -النبوية الكثيرة والمتكررة التي تنكر بشدة على الأبهة والزخارف- عن البناء تزعج كل من درس علم الفن والعمارة. لأنها تشعرهم بأنهم أمضوا وقتا في دراسة ما لا فائدة منه للمسلمين. وتثير في أذهانهم سؤالا عن دورهم في المجتمع. وللإجابة على السؤال أقول إنه من الضروري لأمة مجاهدة أن تكون البيئة التي تعيش بها ملائمة لزيادة إنتاجيتها. [لا لأن تكون جاذبة لها لحب الدنيا والإخلاد إلى الأرض]

العقيدتان -السائدتان- في رؤية البيئة: البيئة غاية أم البيئة وسيلة، أثرت على الباحثين في دراستهم للتاريخ، فالتاريخ يعج بالأحداث والسير والروايات المختلفة. [وأكبر أميل إلى المعتقد الثاني بأن البيئة وسيلة لا غاية].

كثيرة هي الكتب التي تصطدم مع ما قلت في هذا الكتاب، وبها الكثير من الأدلة والروايات عن الحكام الذين خططوا ووسعوا الشوارع، وما إلى ذلك من أدلة يتعلق بها الكاتب لإثبات فكرة في رأسه. ولكن هنا أسأل: ألم تخضع تلك الشعوب المتقدمة عمرانيا كالروم مثلا لسلطان الدولة الإسلامية آنذاك، فلم يرى المسلمون الأوائل العظمة في الفن والبناء، ولكن في القوة والمكنة في الأرض. ولأن المسلمين هم الأقوياء، لم يكترثوا لمعايير غيرهم، فهم الذين وضعوا المعايير لأنفسهم، فنحن المسلمين يجب علينا أن نضع المعايير التي تقيس مقدار تقدم الشعوب من وجهة نظر الإسلام.

فالمعيار القائل إن نتقدم أمة ما يقاس بتقدم فنها وعمارتها، معيار آت من مجتمع يرى أن البيئة غاية وليست وسيلة.وكما قام أولئك باصطياد ما يثبت مزاعمه من التاريخ، قمت أنا بتوضيح خلط (خطل وخطأ) ما قالوه، فهم قالوا بأن بغداد مدينة مخططة، وأنا قلت بأنها قصر م دور كبير في مدينة، وأنها لم تستمر، لأنها كانت جسما غريبا على المجتمع آنذاك.

غير أن ما أتيت به ليس من روايات تاريخية فقط، ولكنه من الشرع أيضا، وحتى إن وجدت مدن اخطتها أولوا الأمر من المسلمين، وأرغموا السكان على التعامل معها، وحتى إن وجد حكام وضعوا أنظمة بنائية في العصور الأولى، فهذه

الأدلة تسقط أمام مبادئ الشريعة التي ركزت فيها، عليها في هذا الكتاب.

فإذا كنت أخي القارئ، ممن يرى أن البيئة غاية وليست وسيلة فمن المحتمل ألا تقتنع بما سأقوله في هذا الفصل. فلكل لؤلؤة أخرجتها لك من المحيط ستجد ألف محارة في نفس المحيط لتقنع نفسك أن ما في هذا الكتاب أمر غير منطقي وتقول: لكن المسلمون بنوا وأبدعوا في العمارة والتخطيط والكتب على ذلك كثيرة، فأقول: ولكنني أتحدث بالاستناد إلى الشريعة.

فرغم إعجابي وعشقي كإنسان لما أنتجه المسلمون من مبان وفنون لن تتوصل إليها مجتمعات أخرى، كما في قصر الحمراء مثلا (فقد وقفت ساعات أتأمل ما قام به الفنان المسلم من إبداع يفوق كل وصف في إحدى غرف الحمراء بغرناطة). إلا أنني مقتنع بأن هذا أمر رفضته الشريعة، وأنه لن يؤدي إلى عزة المسلمين بلده، يعي مواردهم، ولهذا طرد المسلمون من الأندلس، لأنهم خلدوا للراحة في مثل هذه القصور، فهم علموا أن الوصول للسلطة سيأتي لهم بمثل هذا النعيم، وتنافسوا فيما بينهم على السلطة، وشب بالنزاع بينهم، وتفرق شملهم، وطردوا أذلاء من الأندلس. جميل أكبر. عمارة الأرض في الإسلام. فصل مضاعفات تحول المسؤولية. ص 326-328. العنوان من وضع د/ محمد عبد النور

كيف يحصل تزييف الإرادة العامة عند روسو؟

عرّف روسو الإرادة العامة بأنها حاصل الاختلافات بين أفراد الشعب -لا حاصل اتفاقاتهم كما هو شائع- ذلك أن الاختلافات هي التي تفرض على الشعب الجلوس لإيجاد توافقات حول المختلف عليه، مؤكدا أن الإرادة العامة، ولكي تكون كذلك حقا، يجب أن تشمل حرفيا "كل الشعب" حتى يقوم العقد الاجتماعي على الشرعية التي تتيح له السيادة التامة.

لذلك أكّد روسو على أن الإرادة العامة إما أن تكون أو لاتكون، وهي في نظره صائبة دائما، إلا إذا انطوت على خداع، ومبدأ الخداع أن تستلب فئة من الشعب شرعية "الإرادة العامة"؛ ولما كان مجرد انقسام فئة منه يعني تحولها إلى "إرادة خاصة" يستحيل معها أن تسمى عقدا اجتماعيا، بقدر ما يغدو ضربا من "عقد قضائي" نشأ كمرسوم، ولا يرقى إلى العقد الاجتماعي المعبر حقا عن الإرادة العامة.

فالإرادة العامة هي حاصل الاختلافات الصغيرة التي تتولد بين العدد الكبير من المواطنين، إلا أن انشقاق فئات صغرى على حساب الجمعية الكبرى يجعل كل فئة تعتبر نفسها هي الجمعية العامة، وهذا ما يجعل من التصويت الفردي للمواطنين لاغ ومصادر لصالح تلك الفئات، إذ يؤدي ذلك أولا إلى اختزال الاختلافات، ما يجعلها غير معبرة عن الإرادة العامة، لأنها تعطي نتائج أقل عمومية.

أما إذا تغولت فئة ما على بقية الفئات التي صادرت الشرعية من المواطن لصالحها، لتقوم الفئة المتغولة بمصادرة الشرعية الناقصة أصلا للفئات الأخرى، فإنها تحول الاختلافات العديدة التي تعتبر المصدر الوحيد للإرادة العامة إلى اختلاف وحيد، وهو ما ينتج عنه إرادة عامة مزيفة، ويصبح الرأي الغالب، راي الأكثرية، مجرد رأي خاص.

ويستدرك روسو أنه وإن كان لابد من اختزال "كل الشعب" إلى فئات، فلابد من تكثير الأحزاب لتكون ممثلة لجميع أطياف الإرادة العامة، وهو ما يشكل في نظره حصانة للشعب من الضلال. ص53 55، روسو، العقد الاجتماعي.

بناء على رأي روسو المتقدم أورد الملاحظات التالية:

أولا: اعتبار روسو الإرادة العامة المبدأ المؤسس للعقد السياسي يجعل من

مصدر الشرعية إنسانيا خالصا، والسؤال هل يمكن أن تتحقق بالشروط الصارمة التي وضعها، أعني خاصة تمثيلها لكل الشعب بلا استثناء، دون أن تختطفها فئات أو فئة واحدة منه، فضلا عن اكتفاءه بأن الإرادة العامة هي تعبير عن الاختلافات بين كل الشعب بلا استثناء، دون تقديم تفاصيل مضمونية في كيفية تحقيق ذلك يجعل من الإرادة العامة أقرب إلى الميتافيزيقا الصورية التي تكاد أن تكون مستحيلة التحقق إلا وهي مختلة، فهو على غرار دوركايم جعل من المجتمع يقع خارج أفراده، ما يجعل التمسك بمقولة الإرادة العامة ومنه العقد الاجتماعي ضربا من اليوتوبيا المستحيلة التحقق.

فالواضح هنا هو أن إبراز الكيفيات والمضامين الضامنة لتجسد الإرادة العامة فعليا هو الذي سيجعل من العقد السياسي أمرا ممكنا، كما يبرز من جهة أخرى الحاجة الماسة في العقد السياسي إلى البعد الميتافيزيقي لكنه ليس بطريقة حلولية، أعني أن تحل الإرادة العامة كفكرة بشرية محل "الشورى الاجتهادية" التي لا تدعي كمالا بقدر ما تكون انتخابا شبه طبيعي للنخب المتشاورة بناء على السيرة الذاتية لأصحابها وارتباطهم بالفكرة المؤسسة، لا بناء على المسح العام أو العينة المعبرة كما عبر عنه بكل الشعب أو الأحزاب الممثلة، ذلك أن روسو ميز بوضوح ووعي بين الإرادة العامة كفكرة مطلقة والشورى كفعل عيني، قائلا بأن الشورى هي إرادة الجميع لا الإرادة العامة، وأن إرادة الجميع قابلة للانخداع، بينما الإشكال الحقيقي ليس في الشورى لكن في كيفيات انتخاب المتشاورين (الاستحقاق) وكيفيات اتفاقهم (الاجماع)، هذا ما يجعل الأمر إنسانيا صرفا رغم استناده إلى المتعالي في المبدأ .

ثانيا: تمكّن روسو من كشف الغطاء عن كيفيات مصادرة "الإرادة العامة" -بغض النظر عن نسبيتها وإطلاقها- إلى فئة واحدة تقضي على كل الاختلافات التي يمور بها المجتمع، ولعلها الحيلة التي أصبحت تعتمد في تفكيك الكيانات السياسية الجديدة، ذلك أن الانشقاقات التي تعرفها الساحة السورية عن الكتلة العامة التي تمثلها الإدارة الحالية، هي وسيلة مثلى في إنتاج الشروخ داخل الكتلة العامة وتعميقها، ذلك أن الفئات الساعية للانشقاق عن الكتلة العامة في الشمال والساحل والجنوب إنما تحقق أول ما تحقق ذهول الإدارة الحالية عن كتلتها التي تمنحها الشرعية، فهي كتل تعمل على اختزال الإرادة العامة ومصادرتها كلية كما يحصل اليوم في السويداء تحديدا، فالعناية التي تتلقاها المناطق

الساعية للانشقاق تثير طبيعيا الفئات المنضوية تحت لواء الكتلة العامة بمنطق أن الخائن يتعامل معه والصديق والأهلي يتم تهميشه.

لذلك فمصادرة الإرادة العامة من طرف الفئات وانسياق ممثلي الكتلة الأغلبية العامة مع هذه المحاولة هي طريق مثلى لبروز الانشقاقات داخل الكتلة العامة وهو أكبر خطر يهدد نجاح التجربة الجديدة وسيرها قدما، بينما المنطق يؤكد أن الحفاظ على الكتلة العامة والاستماتة في رص الصف الداخلي أولى حتى وإن أدى إلى انشقاق الكتل الصغرى .

وقس على ذلك الأوضاع في العالم العربي، وكيف يتم اختلاق الكيانات والأحزاب للتشغيب على الإرادة العامة واختزال الصراع مع فصيل أوحد، علما أن كبراء الفصيل الواحد يصادرون أيضا الإرادة العامة لمن يمثلون، وليست إسرائيل اليوم إلا الفصيل الذي يصادر كل المشهد كونيا للاستفراد بالهالة الإعلامية واختزال كل التنوع البشري في طيف واحد، وذلك التجسد الفعلي لدلالة "الشعب المختار" الدينية التي تسعى بجهد لطمس دلالات "الأمة الوسط التي أخرجت لجميع الناس بالخير". والله المتصرف في كونه. د/محمد عبد النور 01/09/2025

في نقد الليبرتارية والنماذج البديلة عند صاحب "نهاية التاريخ"

بدى فوكوياما واضحا تماما في دفاعه عن النموذج السياسي القائم بما هو "مؤسساتية ديمقراطية" مصرا على أن المعضلة في تطبيقها وليس في جوهرها المؤسس، لذلك خصص لنقاد نموذج الدولة الحديثة فصلا في الرد على دعاواهم معتمدا منهجية لاكاتوس في مسعى الدفاع عن "الفكرة الجوهرية" للمؤسساتية الديمقراطية رغم اعترافه المتكرر بفشل التجارب التي تعبر عنها، وفيما يلي أعرض لفكرته كما جاءت في كتاب "أصول النظام السياسي" محاولا التعليق عليها في الهوامش (1):

في فصل بعنوان "أوهام اللادولة" انطلق فوكوياما من سرد بعض الأحداث التي أدت إلى تصاعد فقدان الثقة في الديموقراطية ومؤسساتها، ومن ثم إستبطان ضمني لفكرة إنكار الدولة في حد ذاتها، أو على الأقل في الإنكار على شكلها، ومن هذه الأحداث(*) :

-عودة روسيا إلى الإستبداد مجددا.

-استشراء الفساد في الهند.

-ظهور الدولة الفاشلة في العالم النامي.

-ظهور لوبيات الهيمنة في الولايات المتحدة الأمريكية.

إذ هي كلها مؤشرات تدل على "صعوبة إقامة مؤسسات سياسية فاعلة وإدامتها، مع حكومات قوية وملتزمة بحكم القانون في آن"ص30، لكن فوكوياما يرفض أن تكون تلك الإحباطات دليلا على فشل الديمقراطية في حد ذاتها، بل أصر على لسان أمارتيا صن بأن "الديمقراطية هي الحالة السياسية الافتراضية الصحيحة"؛ والارتباط بين الديمقراطية ومؤسسات الدولة عضوي عند فوكوياما.

إذ وبالعكس رأى بأن سقوط جدار برلين إنما جسد انهيار أكبر منافس للديمقراطية في العالم، وأن قطار انتشار الديمقراطية السريع جعل منها أكثر صيغ الحكم قبولا في العالم أيضا، و حقائق أخرى تدعم ذلك منها:

-أن قلة قليلة في العالم تبدي إعجابها العلني بقومية بوتين الريعية.

-أن اشتراكية القرن الواحد وال20 التي نادي بها تشافيز لم تعد تجذب أحدا.

-ولا جمهورية إيران الإسلامية أصبحت مثارا للإعجاب العام.

يؤكد فوكوياما أنه لا توجد اليوم مؤسسة عالمية واحدة ذات أهمية تقر صيغة غير الديمقراطية أساسا للحكم العادل، إذ ومن رغم الصعود الاقتصادي السريع للصين الذي يثير الإعجاب وحتى الغيرة إلا أن نموذجها "الرأسمالي الإستبدادي" ليس سهل التقبل، بل إن كل مستبدي العالم يجدون أنفسهم اليوم مرغمين على إجراء انتخابات ولو شكلية لشرعنة أنفسهم(2)، وحتى الطغاة لا يجدون بدا من التظاهر بأنهم ديمقراطيون، لذلك يخلص صاحب "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" إلى أن فشل الديمقراطية يكمن في التطبيق وأشكال التنفيذ، لا في المفهوم و الفكرة.

وحسبه أن معظم البشر اليوم يفضلون أن تكون حكوماتهم مسؤولة وفعّالة في آن، مثل حصولهم منها على الخدمات التي يحتاجون إليها في الوقت المناسب، لكن واقع الأمر حسبه دائما أن قلة من الحكومات، تستطيع القيام بذلك لفقدها شروط القوة والكفاءة والنزاهة التي تمكنها من تحقيق ذلك، بل إن حكومات بعض البلدان غائبة كليا.

لقد نجحت حراكات عديدة ضد الاستبداد في جنوب إفريقيا وكوريا ورومانيا وأوكرانيا مثلا والتي نجحت في تغيير الحكومات المستبدة إلى أخرى ديمقراطية، إلا أن نجاح الأخيرة تعذر دون تحقيق الشروط المذكورة.

كل ذلك أدى، حسب فوكوياما، إلى ما سماه."عمى غريب" عن ضرورة المؤسسات السياسية و أهميتها، ذلك أن فشل التجارب الديمقراطية في بعض الدولة الحديثة، جعل الكثيرين يمرون إلى استنتاج مبتور هو أن المشكلة في طبيعة الدولة ذاتها بدلا من أن يكون الإستنتاج هو ضرورة السعي لتحقيق شروط الدولة الديمقراطية الصحيحة التي تحقق رفاه المواطن.

وإن تلك المصادرة المنطقية في الانتقال مباشرة من فشل التجربة الديموقراطية إلى الحكم على فشل الدولة ليس بالجديد حسب فوكوياما، بل إن أصوله الحديثة تعود إلى ماركس أبو الشيوعية الذي تنبأ بأفول الدولة كدولة -في حد ذاتها بغض النظر عن نموذجها- وأن استلام البروليتاريا زمام الأمور سيجعلها تبدأ أولا بإلغاء الملكية الخاصة.

كما أن اليسار الثوري آمن بضرورة تدمير بنى السلطة القديمة دون التفكير في بدائل، فلم يجد مثلا كل من هارت ونيغري الكاتبان المناهضان للعولمة من بد من القول بأنه ولمواجهة الظلم الاقتصادي لابد من إسقاط سيادة الدول

واستبدالها بـ"شبكات جماهيرية مترابطة.(3)"

ولم تكن فكرة اللادولة حكرا على اليسار بل شملت اليمين أيضا حيث تصور بعضهم سير العالم نحو نمط اللادولة بناءا على طفرة الأنترنت التي بدأت في التسعينات، والتي انتهت بهم إلى إعلان استقلال الفضاء الالكتروني ورفعهم شعار: "لا اهلا بكم بيننا، ولا سلطة ولا سيادة لكم حيث نجتمع"، ما جعل موجة الأوهام التي تبشر بأفول عصر السيادة تتصاعد.

يعترف فوكوياما أن الحكومات الحالية تضخمت إلى حد أنها تعيق النمو الاقتصادي و الحريات الفردية، ما جلب تذمر الناس من البيروقراطية السلبية و فساد السياسيين، ذلك ما جعل المواطن الغربي يذهل عن دور الحكومات وضرورة وجودها، ولم يستطع استحضار السؤال: ماذا لو أن تلك المؤسسات غابت؟

أصبحت الأغلبية عنده غير مدركة لخفاء وتعقيد الآليات والأنظمة التي تحفظ السير العادي والآمن لحياة الملايين من الناس، أما ما يتصوره أصحاب حلم اللادولة، من مجتمعات خالية من الحكومات، هي بالفعل مجسدة اليوم في بعض دول العالم "المناطق الواقعة جنوب الصحراء فردوس حقيقي لليبرتاريين، فالمنطقة برمتها يوتوبيا ضريبية، إذ لا تستطيع الحكومات فيها جمع أكثر من حوالي 10٪ من الناتج الإجمالي المحلي على شكل ضرائب"ص30.

وفي منعرج مهم، يذكر فوكوياما أنه وعوضا من الانشغال بالنداء والدعوة إلى إطلاق العنان لروح المبادرة والابتكار التجاري المتحرر من التبعية للدولة، ينسى هؤلاء الليبرتاريين أن انخفاض معدل الضرائب يعني عدم القدرة على تمويل بعض الخدمات العامة الأساسية، كالصحة والتعليم، والعناية بالطرقات، وهو ما قد يُغيّب حتى البنى الضرورية، على غرار الطرق والقضاء والأمن، التي هي صمام أمان المجتمع و الدولة(4).

منذ أواخر الثمانينات لم توجد في الصومال حكومة مركزية قوية، الأمر الذي اضطر الأفراد ليس إلى حمل الأسلحة الخفيفة فحسب، بل أصبحوا يحملون قذائف صاروخية وصواريخ مضادة للطائرات وحتى دبابات؛ و في مثال آخر عن غياب حضور الدولة مؤسسات وقوانين أن صناعة الأفلام في نيجيريا فاقدة تماما لحقوق الملكية الفكرية. ص34 35

بل إن وهم استسهال القضاء على النظام السياسي، لم تتجنبه حتى الإدارة

الأمريكية عند غزوها العراق فتصورت أن الوضع الطبيعي الذي سيعود إليه العراق بعد سقوط نظام صدام هو الديموقراطية والليبرالية، إلا أن الناس وعلى عكس المرتقب والمتوقع انغمسوا بعد الغزو في حفلات جماعية من السلب والنهب والصراع.

يختتم فوكوياما بذكر مفارقة أنه ومن رغم ضروريتها إلا أن المؤسسات السياسية ليست بديهية عقلية عند الأغلبية، وفيالوقت ذاته ليست حتمية الظهور عند انهيار الاستبداد، بل إنها تبنى على ما سماه "قواعد مؤسسية خفية من حقوق الملكية، وحكم القانون و النظام السياسي"، ص35.

إن السوق الحرة والمجتمع المدني الفاعل وحكمة الجماهير -بما هي حقائق طبيعية- كلها عناصر ضرورية لبناء الديمقراطية المؤسسية لكن لا أحد منها يستطيع أن يحل محل حكومة تراتبية قوية.

لقد وعى الإقتصاديون أخيرا أن فشل وفقر الدول النامية، ليس انعدام الموارد لديها، لكن افتقادها لمؤسسات سياسية فاعلة هو الذي جعلها كذلك، لذلك فإن الحل حسب فوكوياما، هو تعمق أكثر في التعرف إلى كيفيات التشكل السليم للمؤسسات ومصدر قوتها .

الهوامش:

(*)- فرنسيس فوكوياما، أصول النظام السياسي: من عصور ما قبل الإنسان إلى الثورة الفرنسية، الجزء الأول، ترجمة: مجاب الإمام ومعين الإمام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة 2016. فصل بعنوان: أوهام اللادولة. ص 30 35

(1)- مع اعتبار الفارق الزمني بين اللحظة الراهنة ولحظة تحريره لأفكاره الواردة، وبما عرفته المدة الفاصلة من تحولات، ورغم الصمود الذي يبديه وتبدو عليه فكرته من الناحية العامة، أعني من حيث الشمول، إلا أن الحرب على غزة منذ عامين، تعيد طرح السؤال على فوكوياما ليس من ناحية الكم والامتداد بل من ناحية الكيف والتعين الزماني المكاني، ويكشف عن أن التهديد الأكبر للنموذج التاريخي الذي يرافع من أجله لا يأت من المجموع التراكمي العام، بقدر ما يحصل من قوة الكثافة التعيينية -التي تحصل في غزة- والتي تفضح العمق اللاإنساني للنموذج -فما حصل ويحصل في غزة صنع تراكما نوعيا في الوعي العام بطبيعة النموذج وحقيقته الأخلاقية-هو الأول من نوعه منذ اكتشاف ماركس لفائض القيمة كنيقصة مؤسسة للرأسمالية.

(2)- الأدلة التي ساقها فوكوياما في السياق لا غبار عليها، وهي التعبير البديل

عن أن النموذج الأمريكي، بما هو ذروة النموذج المؤسسي الديمقراطي الغربي، يكتسح وينتصر على الشعوب، بفعل القوة الجاذبة للنمط الأمريكي في الحياة، الذي ينجذب إليه كل شباب العالم، وهو ما يجعل من جاذبية النموذج الأمريكي الثقافية انتصارا مسبقا ومتقدما في كل صراع سياسي وعسكري ممكن، تماما كما يحصل في أكرانيا ربيبة روسيا التي تسببت جاذبية النموذج الأمريكي من اختراق الصلة الأخوية المتينة بين القيادات الروسية والأكرانية وذلك عندما بلغ عمق التأثير الأمريكي إلى عقول وقلوب النخب في أكرانيا، بله إن تحليلات تشي بأن روسيا مغلوبة حتى في عقر دارها ثقافيا، وهذا الكلام أصبح نسبيا نظرا للتأثيرات العكسية العميقة رمزيا في الانجذاب إلى النموذج الأمريكي عند الغربيين أنفسهم بانكشاف الوجه البشع في العدوان الجاري على غزة، بل وأصبح لنماذج الفداء التي تحصل في غزة وقعا قويا على الضمير الإنساني بشكل عام، والذي ستتريخ تأثيراته، باستمرار الحرب وتوسعها.

(3)- الواضح هنا هو سطحية الاطلاع عند فوكوياما الذي أصر على أنه لا بدائل حقيقية عن النموذج التاريخي الذي يدافع عنه، ولو بنماذج بديلة تبقي على بعض محتويات النموذج السائد، ولو كروح من حيث التشاركية والتخفيف المؤسسي، ففوكاياما لم يشر مطلقا إلى مسألة المشاركة الجماهيرية في صناعة القرار، ولا إلى مفاهيم التسيير الأوتونومي والتمكين للمواطن، بل اكتفى بالقول بأن الغالبية إنما تريدي مؤسسات قوية وفاعلة، ولم ينزل لمناقشة المشكلات المؤسسة المتعلقة خاصة بتغييب المواطن من المشاركة المباشرة.

(4)- يطرح جميل أكبر مثلا البدائل عن جمع الضرائب بأن التبرع والزكاة والوقف يمكن أن تكون البديل عن الجباية والضرائب، بحيث يتولى المواطن محليا النفقات على مشاريع التنمية، بما هي ديمقراطية تمكينية، هذا الذي لا يخطر في ذهن فوكوياما مثلا ويرى أن البديل عن النموذج السائد هو وحيد وهو "وهم اللادولة"، ما جعله يربط بين رفض النموذج التاريخي للدولة ورفض الدولة لذاتها كدولة، رغم أن هذا من أبسط ما يمكن إدراكه عند أي أكاديمي وباحث علمي.

كيف ألحق الأمريكيون وثيقة حقوقهم في الدستور؟

من المفارقات التي قامت عليها "وثيقة تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية" أن البنود المتعلقة بـ"حقوق المواطنين" لم تكن مدرجة في الدستور الأول الذي وقعه الأمريكيون في مؤتمر فيلادلفيا بتاريخ 7-9-1787؛ ذلك أن البنود التي يعتز بها الأمريكيون اليوم -بأنها مكنتهم كمواطنين من افتكاك حقوقهم الأساسية من السلطة الاتحادية- لم توضع إلا كتعديلات متأخرة (بعد الحرب الأهلية) .

أي بعد أن قرر مندوبو صياغة الدستور -وبقصد- أن لا يتضمن القانون الأساسي للاتحاد تلك الوثيقة: وثيقة حقوق المواطنين، وقد تسبب غيابها في امتعاض غالبية الأمريكيين، ما جعلهم يطالبون بإدراجها، لكن ومن رغم أن استماتة المندوبين الذين صاغوا الدستور في عدم إرفاقه بوثيقة تتضمن حقوق المواطنين لم تكن بدافع :

-1عدم الاهتمام بإقرار الحريات الفردية،

-2ولا محاولة الاستفراد بحكم استبدادي،

بل كان الدافع هو:

-3التركيز على "تقوية الحكومة الاتحادية."

إلا أن الانزلاق إلى المركزية والاستبداد كان ممكنا لولا اشتراط ممثلي الولايات التي اعترضت على الدستور إرفاق وثيقة حماية الحقوق،

إذ، ومن رغم أن قبول واضعي الدستور للشرط الذي وضعه ممثلو الولايات كان فقط تنازلا استراتيجيا استهدف تمرير الدستور، إلا أنه "لو لم تكن هناك معارضة للدستور، لما شعر مؤيدوه -و واضعوه- بالحاجة إلى القيام بتنازلات، ولا ما وجدت وثيقة الحقوق"ص11 .

لذلك رأى وودي هولتون أن الأمريكيين اليوم مدينون في حقوقهم وحرياتهم ليس لواضعي الدستور، بل لمن قاموا بمعارضته.

الهوامش:

المرجع: الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي، وودي هولوتون، ترجمة أبويعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، 2010 .

(1)- في مقدمة المترجم، أوضح أبو يعرب المرزوقي أن أهمية الكتاب "تتمثل في إبراز حل مبتكر مكّن من الجمع بين فضيلتي الشكلين الديموقراطي و الأرستقراطي، الجمع الذي يعتبر معادلة صعبة، لكنها تناسب إلى حد كبير الكثير من الوضعيات السياسية العربية الحالية" ص07.

إذ وجد فيها المترجم خيارا ذكيا يجمع بين أمرين :

1- روية النخب النابعة من القيم العقلية

2- حميمية الشعب النابعة من القيم الدينية.

يضيف أبويعرب أن الكتاب تميز مضمونا وشكلا :

1- مضمون يتمثل في أنه يعرض لتجربة نموذجية في بناء الإتحاد و الحياة السياسية على "قواعد صريحة."

2- شكلا قيامه على نموذج المنهجي في الدرس التاريخي الدقيق المعتمد كفاية على "المراجع و المصادر."

كيف تحقق النموذج الدنماركي؟

تحدر الدنماركيون من الفايكينغ، وهم أقوام قبلية متوحشة غزت وسلبت ونهبت قسما كبيرا من القارة الأوروبية، هم وغيرهم مثل برابرة الجرمان كانوا أشبه بالقبائل الموجودة اليوم في الشرق، فهم أشبه في أيامنا بحال الصينيين والهنود والعرب والأفارقة.

كلهم كان ولاؤهم للقرابة الدموية، -لا للدولة التي تعد شبكة تكافلية في الجوهر لكنها ليست كيانا قرابيا- كلهم سووا نزاعاتهم عبر أنظمة عدالة محلية تقليدية تقوم في أغلبها على الانتقام.

لكن الفايكنغ، وبمرور الزمن، طوروا داخل مجتمعهم "مؤسسات سياسية" تتقدمها "السلطة المركزية" التي تمارس احتكارا فاعلا، استخدام القوة ضمن حيز مكاني محدد هو الدولة.

لم تعد التوازنات تعتمد على التوافقات المؤقتة للقبائل، بل أصبح الأمن (شرطة وجيشا) هو الذي يحفظ الدولة من شغب القبائل وتعدي دول الجوار.

انتهى الأمر في الغاية إلى أفول الملكية الجماعية للعقارات والأراضي التي كانت توزع قرابيا، وأصبحت الملكية فردية، يمتلك الفرد حق التصرف فيها كيف يشاء، حيث أصبحت حقوق الأفراد محمية بسلطة القانون لا القرابة.

ومع مرور الزمن صيغت "القواعد الاجتماعية" على شكل قوانين مكتوبة، وتم تجاوز "شفهية الأعراف"، وهي القواعد التي استخدمت لتنظيم واجبات السلطة داخل النظام.

هكذا حلت المؤسسات محل القادة والزعماء ومنحت الأنظمة القانونية السلطة العليا في المجتمع، وهي سلطة أعلى من سلطة الحكام الذين يقودون الدولة بشكل مؤقت (أمنيا وإداريا).

كثيرا ما قامت بعض المجتمعات من الحد من سلطة دولها، وفرضت عليها الالتزام بقانون مكتوب، فضلا عن إجبار الحكام على المثول أمام مساءلة ممثلي الشعب في مختلف المؤسسات.

"في العديد من أنظمة الحكم الملكية التقليدية، كانت هناك درجة من المحاسبة، لكنها أنتجت في الأغلب عن مشاورات شكلية مع هيئة صغيرة من نخبة من المستشارين، أما الديمقراطية الحديثة فولدت حين أذعن الحكام لسلطة

قوانين رسمية تحد من سلطاتهم." ص 38 .

(*) - فوكوياما، أصول النظام السياسي، فصل: بلوغ الدنمارك. ص36/38

منطق الإبادة الجماعية، وبروفا الضمير الاستعماري

المأساة التى أبيد فيها شعب بأكمله على أعين الرحماء!

بحلول 1842 بلغ انقراض سكان تسمانيا الأصليين في أستراليا على يد البريطانيين نقطة اللاعودة وذلك بانخفاض عددهم من 5000 إلى 30 شخصا، حيث كانت النساء المتبقيات مسنات لا قدرة لهن على الإنجاب.

وكان المبشر جورج روبنسون قد ترأس سنة 1830 مصير بقية التسمانيين بعد تناقص عددهم إلى بضع مئات، بدأ إثرها محاولة إنقاذ السلالة التسمانية بشكل شبه فردي، حيث أقنع روبنسون البقية من التسمانيين التي كانت تسكن في معازل بالاستسلام والخروج من أجل الاستقرار في المدن الجديدة التي شيدها المستوطنون البيض، إلا أن الأمر انتهى بهم معزولين من غير قدرة على التعايش بيئيا وثقافيا ..

في محاولة جديدة لإحياء السلالة التسمانية نقل روبنسون بعضا منهم إلى جزيرتي فلندرز وهي منطقة معزولة شمال تسمانيا، هناك ألبسوا ملابس أوروبية، وأطعموا لحم البقر المملح، والشاي المُحلى، وعُلموا النظافة الشخصية، و تغيير العملات، والتمسك بالعقيدة الكالفينية الصارمة، مع حرمانهم التام من ثقافتهم الأصلية.

كانوا يذهبون يوميا إلى كنيستهم الصغيرة، لسماع عظة لجورج روبنسون الذي سعى لإعادة إحيائهم ضمن شروط بيئية وثقافية مختلفة، إلا أن أصلاء تسمانيا لم يتمكنوا من النجاة من الصهر القاسي لأرواحهم، أصبحوا كئيبين وخاملين وتوقفوا عن إنجاب الأطفال، مات الكثيرون بسبب الإنفلونزا والالتهاب الرئوي، الأمراض التي جاء بها الأوربيون، كما نُقل المتبقون إلى محمية جديدة بالقرب من هوبارت في البر الرئيسي من تسمانيا.

توفي آخر ذكر -عرف باسم الملك بيلي- 1869.وتبعته النساء المسنات المتبقيات بعد بضع سنوات، النساء اللاتي كن موضع فضول شديد، واحترام من البيض!

كان هدف حياة الراهب روبنسن إنقاذ سكان تسمانيا من الانقراض، من خلال استبدال "القتل البارد" بضمير مرتاح، بطريقة أكثر تحضرا، عبر محاولة "الإخضاع الديني". E.O.Wilson. On Human Nature

كيف نأكل وننام وبغزة يحدث ما يحدث؟

متى ستجد غزة الصديق الحقيقى؟

جاء في إصحاح سيراتش: إذا كنت ستتخذ صديقا، أخبره أولا، ولا تتعجل في إيلائه ثقتك، إذ إن بعض الرجال هو صديق لمنفعته الذاتية، ولن يلتزم فيه أوقات الشدة...كذلك، فإن بعض الأصدقاء، هو رفيق مائدة الطعام، ولن يستمر في صداقته في يوم المحنة...وإذا حط بك الدهر، فسيكون ضدك، وسيختفي عن ناظريك...الصديق الوفي هو درع قوي: ومن وجد مثل هكذا صديق.. فإنه يكون قد عثر لنفسه على كنز، لا شيء يعوض عن صديق وفي .

وتروى قصة عن صديقين أدين أحدهما بسرقة لم يرتكبها، ومع أنه كان بريئا، إلا أنه حكم بأربع سنوات سجنا؛ نام صديقه -الذي شعر بضيق شديد نتيجة لهذه الإدانة- على الأرض، في كل ليلة قضاها صديقه في السجن، إنه لم يرد التمتع برفاه النوم على فراش وثير، وهو يعرف أن صديقه كان ينام على حصير، أطلق سراح الصديق السجين في النهاية، وبقي الاثنان صديقين إلى الأبد. كيف يمكننا تفسير هكذا سلوك ملغز؟ لماذا يكون الناس صداقات، وتحالفات تعاونية مديدة؟

عمليا، الأمر عندنا أمر غير ملغز لأنه يفسر بمفهوم "الأخوة الدينية"، التي تتجاوز القرابة العصبية إلى المعتقد الممشترك، وإلى المعتقد الذي يوجب التعاون والإيثار بين أصحاب المعتقد المشترك .

طرح ديفيد باس مسألة مهمة في القضية، وهي أن الإيثار والتعاون القرابي أمر شبه طبيعي ومفهوم جدا، لكن كيف يكون التعاون والإيثار بين الأصدقاء الذين ليست بينهم قرابة جينية حقيقية، وكيف يتحمل هؤلاء الأصدقاء التكاليف الباهظة في إيثار بعضهم بعضا في ظل حضور الأنانية المتأصلة في النفوس؟

ذلك ما طرحه علماء الاجتماع الحيوي فيما سموه بمشكلة الغيرية، أو قل مشكلة الإيثار، الإيثار الذي يحصل من غير قرابة عصبية، فهو أمر ملغز بالنسبة إليهم،

فُسر الأمر أولا بأنه إيثار متبادل أي أنه منفعة متبادلة تقوم على اعتبار الزمن المديد في التعاون -وليس التبادل الآني

على الطريقة التجارية- وذلك هو الأساس العقلي والتجريبي للأخلاق الدينية باعتبارها أخلاقا تبادلية، تقوم على حقيقة أن لا تبادلية القيم والأخلاق يعني انخرامها .

فهو يعني أن الدين يقوم على اعتبار تبادل غير آني الأخلاق الدينية تبادلية، لكنها غير آنية، تقوم على مبدأ التعاون التداولي غير المباشر داخل الجماعة .

فمساعدتي لشخص ما اليوم، لا تعني أنه هو الشخص الذي سيساعدني يوما ما في المستقبل عندما احتاج المساعدة أيضا، لكن أفراد الجماعة التي أعيش داخلها لهم نفس القيم الإيثارية التي أملكها، وأن الذي يساعدني اليوم إنما كان تلقى مساعدة من شخص رابع يوما ما، فالأمر دائري ومتشابك يقوم أساسا على الثقة المطلقة في الوفاء، وفاء غير عيني فرديا، لكنه وفاء في عين الجماعة التي أصرف فيها تعاوني وإيثاري .

يسميه علماء السوسيولوجيا أيضا بـ "معضلة السجين"، وهي في الواقع معضلة سجينين، ذلك أن السجينان المتهمان المعزولان عن بعضهما، يجب أن يحفظا سر بعضهما البعض بشكل مطلق، حتى تتحقق مصلحتهما معا في البراءة، وأن أسوأ سيناريو هو أن يثق أحدهما ويخون الآخر في الوشاية أو الاعتراف .

وإنما الأزمة الحقيقية التي ستغرق فيها الجماعة عندما تنقطع سلسلة التعاون بين أفرادها، وفي نموذج غزة، وهو انقطاع سلسلة التعاون بشكل عميق بين شعوب الأمة الواحدة التي قامت وحدتها على غير أساس قرابي، وأن الحاصل فعلا في غزة هو عزل الشعب الغزي عن محيطه، بما هو أقسى من إبادته أو تجهيره، فهي ضربة قيمية تنهي الصلة بين محيطها، كما أنها ضربة فعليه بإنتاج إنسان غزي عاش لمدة عام ونصف وضعا سيجعله مختلف نوعيا عن محيطه الذي كان يفترض أنه منه وينتمي إليه، إنسان لا تزول الآثار التي خلفتها عليه الحرب إلى غاية وفاته، وكيف بنا إذا كانت جماعة تعدادها مليونان .

لذلك فإن السؤال: ألم يكن ممكنا للشعوب المحيطة بغزة والمنتمية إليها دينيا أن "تتخلى عن الحياة ومظاهرها" كما تخلى صديق السجين المظلوم عن نومه المعتاد، أن تتشبه بها وتتقمص حالتها ولو في أدنى المظاهر إقلالا للنوم والطعام والعيش على الكفاف والعزوف عن المتع، التوقف عن العمل والدراسة مثلا، أن يكون احتجاجا عكسيا، ما دام التظاهر الإيجابي لذاته ممنوعا في العالم

العربي، فقد كان يمكن ومازال التظاهر السلبي بالانقطاع عن مزاولة الحياة العادية والغزوف عنها؟ وقد رأينا أن المقاطعة الاقتصادية لبعض منتجات تؤتي أكلها، فكيف بإيقاف جميع مظاهر الحياة، ذلك ما لن يستطيع أحد منعه منه.

فالواضح أن ما يحدث بغزة بالفعل يصيبنا بالقوة بمعنيين: رمزا متمثَّلاً أو فعلا مؤجلا أو كلاهما معا، وعليه كان التصرف الغريزي الطبيعي وأمام السدود والعقبات الحاصلة بين شعب غزة والشعوب المحيطة هو تقمّص الحالة الغزية وإعادة إنتاجها في كل بقعة من أراضي الإسلام عن طريق إنتاج كل مظاهر "التخلي عن الحياة". د/محمد عبد النور

المصدر: ديفيد باس، علم النفس التطوري، فصل التحالفات التعاونية، ص 525-519

لماذا تفعّلت الصداقة الإنسانية وتعطلت الأخوة الدينية في غزة؟

قوة التضامن الإنساني الغربي مع غزة لا يتجاوز نظيره في الجوار العربي والمحيط الإسلامي "كميا" فحسب، أعني من حيث عدد المسيرات والمظاهرات واستمرارها طيلة العدوان، والتي قد تردّ نسبيا إلى تضييق الحكومات المرتهنة السيادة عليها، بل يتجاوزها حتى "كيفيا"، فالتسجيلات الشخصية المنتشرة لبعض الناشطين الغربيين وما يبدونه من قوة التعاطف: بما هو شدة الكلمات التضامنية والكاشفة لزيف سردية المحتل وأحقية المظلوم، فضلا عن شدة الحزن الصادق البادي عليهم، دون الغفلة عن المواقف الحكومية القوية الصادرة عن جنوب إفريقيا وجنوب أمريكا ذي البعد الإنساني الواضح.

كل ذلك، يؤكد بما لا ريب فيه منطق الحضور القوي للصداقة الإنسانية الشرقية والغربية مقابل خفوت وضمور واضح وجلي لمنطق الأخوة الدينية -سواء ببعديه: الجوار العربي والمحيط الإسلامي-، ما يعني طرح التساؤل حول سبب ضمور منطق الأخوة الدينية وإمكان تفعيله بوصفه المنطق الوحيد الذي يمكن عند حضوره أن يثمر بشكل فعلي وفعال؟

إذا نظرنا في طبيعة التضامن الغربي مع غزة، وجدناه منطلقا من المبدأ المؤسس الحاكم للاجتماع الغربي الحديث وهو الفردانية، فهمنا كيف تفاصلت المواقف الشعبية عن مواقف الحكومات الغربية، وشكلت بالتالي ضغطا على الحكومات لتغيير مواقفها، وبالتالي ضعضعت السردية الصهيونية ليست فقط ثقافيا على مستوى العمق الشعبي بل تمكنت حتى من خلخلة تماسك السيطرة السياسية للصهاينة في عقر ديارها، فرنسا "المستعمرة الصهيونية" مثلا لم يعد موقفها متماهيا مع الصهاينة.

فكان إذن أن الفردانية بما هو نذير تفكك وانحدار تاريخي للاجتماع الغربي، هو نفسه العامل في تقويض أركان السيطرة الصهيونية على الوعي والقرار السياسيين الغربيين، ذلك أن الوعي الجمعي الغربي نفسه لم يعد قائما بالقوة التي يمكن من خلالها تمرير السردية وإبقائها، فالتضامن الإنساني الغربي مع غزة هو نتيجة تفكك الوعي الجمعي الذي لو كان قائما لاستمرت السردية حتى مع تلك المشاهد، فالمعلوم أن الإنسان الغربي يقدم مبدأ الذوق على مبدأ الحق، أي أن الأصل أن النضال من

أجل المبادئ الإنسانية للأغيار حضاريا هو أمر ثانوي من حيث الأصل بالنسبة للغربيين، لكن توسع الوعي الفرداني هو الذي مكّن من الانفلات من السردية الجمعية، التي جعلت الصهيوني مذهولا أمام حقيقة انهيار سرديته، كما أن النسق الفرداني الغربي الداعم لغزة هو ذاته النسق الذي أنتج ظواهر نقيضة من قبيل العزوف عن الأسرة والنسوية والمثلية وغيرها ..

أما المبدأ المؤسس الذي جعل منطق الأخوة الدينية يخفت ويضمر فهو ليس غياب المبدأ المطلوب، وهو "العصبية الدينية"، لكنها حضرت وهي مختلطة بالعصبيات الدنيا الثلاث: القرابية والمصلحية والإثنية، ذلك أن الاجتماع الإسلامي الراهن يتراوح في تكوينه بين الأنواع الأربع للعصبيات، وهذه المراوحة هي التي ثبطته نفسيا وأقعدته أخلاقيا، ما لوّث الرؤية وحال دون القيام المطلوب للنجدة والاعتصام لصالح الإنسان الغزي، فلا شك أن "العصبية الدينية" الصادقة المطلوبة سببا وشرطا للفعل الإيجابي الفعال، حاضرة في الوجدان الشعبي المسلم، إلا أن اختلاطها بـ"دخن" العصبيات الدنيا النقيضة لعصبية الأخوة الدينية يجعلها صفصفا لا نرى لها اشتعالا ولا اشتغالا.

ذلك أن العصبية الدينية وحتى تفعل فعلها يجب أن تكون خلوا ونقية من كل شائبة إنتان أيا كان: لا قرابيا ولا مصلحيا ولا إثنيا، وليس القصد إلغاءها لكن أن تلبس كلها لبوس المعنى الديني الذي لا يلغيها إنما يعيد صياغتها ويستتبعها له، فإذا حصل جاءت الكرة وحصل الدخول على المحتل، وهو شرط الشروط لا محالة. هذا باختصار شديد، حيث لب القول: أن ما حفز الغربي على التضامن مع غزة هو فردانية إنسانه، وما أقعد المسلم عن التلاحم مع غزة هو عصبيات إنسانه: المصلحية والإثنية خاصة، وأن الاتساع الهندسي المتسارع لروح "العصبية الدينية" في الجوار العربي والمحيط الإسلامي هو الذي سيفضي إلى الهبة أو القومة المبشرة بإزالة الكيان من الوجود. وأختم بالإحالة إلى نص الفصل العاشر من كتابي أسس العلوم الاجتماعية: بعنوان تاريخ الإسلام ماضيا وحاضرا ومستقبلا على ضوء العصبية. ص79-82... يتبع د/محمد عبد النور 2025/07/28.

الالتحام بغزة حتمية قادمة، لكن كيف ستحدث؟

فى حقيقة أن تحرير القدس أداة فى تحقيق غاية إصلاح الإنسانية

وإن كان شرط تصفية الدّخن قد يبدو من البعائد، أعني أن اتساع دائرة "العصبية الدينية" واكتساحها لبقية العصبيات الدنيا يبدو من التحولات التي تقتضي التدرج في المستوى بعيد المدى، بينما الواضح أن "منطق الحرب" كما يفرضه الأعداء يبدو آيلا إلى الاستدامة، وبالتالي فإن البطء في التحول يعني أن الأمة ستتكبد خسائر أكبر ما قد يعزز عسر انطلاقها في اتخاذ قرار التلاحم والالتحام بغزة، فالعدو ما يزال واجدا الفرصة أمام هذا الترهل والاخلاد في الإمعان في عملية تقطيع الجسد.

إلا أن القراءة السببية-الموضعية، قد لا تكون موفقة كثيرا، ذلك أن مفاجآت التاريخ لا تعدم الحضور خاصة في ظرف كهذا يمعن فيه العدو في إسقاط كل سرديات المنظومة العالمية في إحقاق الحقوق، فضلا عن ذلك فإن ارتفاع الوعي بالقضية في الجوار العربي والمحيط الإسلامي وإن كان ما يزال أفقيا سطحيا سيجد وبالضرورة نقطة تاريخية-جغرافية يتركّز فيها "الثفن"، بما هي نقطة شعور ثانية بالألم في الجسد العام، حتى ينتفض إلحاما واسنادا، وهو توقع على حتمية تحققه، إلا أن نقطته الزمنية والمكانية عسيرة التوقع.

وهو ما يعني أن انبثاق النقطة التاريخية والجغرافية التي ستلتحم بمصاب غزة ستكون في واقع الأمر "كيفية" الطابع، أعني لا يهم عددها، بقدر ما تقوم على نوعية الرجال وأقدامهم وفعالية خططهم، على أنهم دائما مستند إلى حقيقة الامتداد "الكمي" للشعور بالألم، وخاصة تصور علاجه الذي قدمنا أنه قائم على مدى نقاوة "الفكرة الدينية" وتخلصها من شوائب المنافع الاقتصادية واللوثات القومية والعرقية والمذهبية.

وقد لاحظنا كيف ارتفع منسوب الشعور عند ظهور غزيين يحملون محيطهم العربي الإسلامي مسؤولية تخاذلهم فضلا عن إمعان العدو في مضاعفة الآلام والإثخان الذي لم انتقل إلى التجويع بعد فشل خطتي التهجير والإبادة، فهي عوامل تضاعف من تركّز الشعور بالألم على مدى الامتداد الإسلامي.

ولما كان توقع انبجاس نقطة الالتحام التاريخي-الجغرافي حتميا، وهو ما يجعل من التحام بقية الاجتماع المسلم، الالتحام المباشر فرض كفاية، وستعود المعادلة إلى رسوها الصحيح، بأن الالتحام الحربي الفعلي بغزة بما جهاد دفع، سيكون جهادا أصغر، مقابل الجهاد الأكبر الذي هو فرض عين على كل مسلم، بأن يتخلص من شوائب الأمراض الفكرية :

الركون والدعة إلى المصالح، والتشبث باللوثات القومية والعرقية والطائفية، التي ستخرج الإنسان من حالة فساد معاني الإنسانية إلى رحابة سموها المؤدي إلى الحركة والنشاط الفاعل والصدق في تحديد الغاية وعدم تضييعها، والتي تعتبر غزة خاصة وفلسطين عامة عرضا من أعراضها، فتحرير فلسطين سيكون العلامة على تعافي الأمة من أمراضها النفسية الاجتماعية، وتبقى الغاية دائما: تحقيق المسلم سيادته على نفسه، وتحقيق الفتح الكوني بوصفه الأحق بقيادة العالم لإحقاق قيم الدين الفطرية في العالم .

لذلك، فإن الوعي بحقيقة أن ما يقعد كل مسلم عن الالتحام الفعلي هو فساد إنسانيته ومعانيها، وما هو فضحته قوة التضامن الإنساني غير الإسلامي مع غزة، وخفوت وضمور التلاحم الإسلامي الفعلي، وذلك عبر تحقيق شرطين: 1- التمدن الصحيح بما هو البيئة الشارطة لتنزيل قيم الإسلام في التاريخ الطارد لكل أشكال الاجتماع والعقائد النقيضة، 2- الاندماج التام بما هو الوضع الشارط لوحدة الأمة والطارد لكل المكونات النقيضة لها. والله أعلم وأحكم. د/محمد عبد النور 2025/07/30

الطوفان.. راهنية الفكر وارتهانه

لا موضوع أكثر أهمية راهنا من التفكير والعمل، لا في مخابر العلم والبحوث ولا في ميادين العمل والتفاوض، من السعي لمكاشفة أسباب تحقيق القوة والعمل على مراكمتها الفعلية، بغاية تعديل موازينها الكونية؛ فذلك هو العلاج العميق للمسألة الفلسطينية المرآة العاكسة للأزمتين الإنسانية والإسلامية، وليس الوقت أبدا متأخرا، بل إن تأخير الانطلاق في السعي لتحقيق شروطها هو مصدر هدر الفرص، أما مكانة الجهود الحالية لتخفيف وقع "العدوان على غزة" فلا تعدو أن تكون حلول وعلاجات ظرفية جزئية هي أقرب للترقيع منه للإصلاح العميق طويل المدى، وليس في هذا تقليلا من أي جهد، إنما لإعادة توجيه الرؤية وتصويبها بأن أفضل الأعمال اليوم إنما هي التي تتوجه نحو تعميق النظر والتجارب في مسألة تحقيق أسباب القوة، وخاصة في مسألة التقريب بين البعائد والقرائب، أعني الوصل بين المتحقق من الخلاصات والقناعات العامة من كيفيات مجابهة المحتل للتحرر في بؤرة الحدث في غزة، وبين الإمكانات والوسائل المتوفرة خارجها ضمن نطاق جغرافية الإسلام، ذلك أن الشلل الحاصل ليس في عدم وجود الإمكانات فهي موجودة خارج نطاق هيمنة الكيان المصطنع أصلا لمنع الوحدة عن شعوب وأقطار الإسلام، وليس في عدم وجوده الروح القتالية التي أصبحت بضاعة مزجاة داخل الأرض المغتصبة أولى القبلتين، إنما الجهود يجب أن تنصب حول تصدير الروح الغزية الى خارجها، وبالعكس تصدير القوة البشرية والمادية إلى داخلها لتحقيق اللحمة بين داخل غزة وفلسطين عامة وخارجها؛ كل ذلك يجب أن يلتئم مع حقيقة إدراك الشعوب فصامها عن التمتع بـ"حقوقها الطبيعية" التي وهبها الشارع الحكيم لها، فطرة وبداهة لا منة وتفضلا من كائن بشري، وأن جوهر الفارق بين فلسطين وبقية أقطار الإسلام ليس في التمتع بالحق من عدمه، فالمشكلة الحقوقية واحدة في كل أقطار الأرض، وشعوب الإسلام والعرب أكثرها فقدا لها، لذلك نراها اليوم أضعف الحلقات بين الأمم، لأن جوهر الحق الطبيعي هو تمكين الناس من مصائرهم بأن يباشروا الوقائع بأنفسهم، ليس بينها وبينهم حجاب، بل ليس هناك فارق جوهري في الطحن الحربي الجاري في غزة، وبين الإذلال المعنوي الذي يعيشه الناس

في غيرها من الأقطار، فالفارق شكلي، أعني فارق في درجة التمتع بالحقوق بين معدمها وبين أتيح له نزر منها، عدى ذلك فليس من حق بشري في عالم الإسلام خاصة أن يتنادى بالقوة الفعلية، إلا ما كان الرفاه الزائف الذي يزيده ذلا على ذل. واللّه المستعان. د/محمد عبد النور 2025/09/20

عن أسطول الصمود

بالإضافة إلى إفرازه لقيادات جديدة نوعيا، ذلك أن نوع القيادة أصبح كوني الاستراتيجية والصدى، لما حققه أسطول الصمود من ربط عضوي بين غزّة والعالم، نقطة الالتحام الفعلية كانت بين جنود الاحتلال والمتضامنين على متن الأسطول، الذي منع مرة أخرى من تحقيق الإلتحام بين المتضامين والمتضامن معهم في المدينة التي أصبحت قبلة الثوار: غزة، فهي لحظة تفاعل بين الضمير العالمي المتضامن وجنود الاحتلال الممثلين لضمير الهيمنة الرأسمالية العالمية الساعية لوأد نقطة/لحظة بدء نهاية مرحلة حضارية كثيرا ما افتخر الغربي أنها الأطول تاريخيا والأوسع جغرافيا. والشاهد في الأمر هو التفاعل الواسع جمهوريا والنوعي نخبويا، فالأول هو ما خلّفه الأسطول من حركية كبرى هزّت خاصة جنوب أوربا بمسيرات كبرى في إيطاليا وإسبانيا فضلا عن المواقف الرسمية الإسبانية، إضافة إلى الحركة التي حصلت في تركيا جمهورا ونخبة وما أقدمت عليه من إتباع الأسطول المختطف بأسطول رمزي موال يوازيه عددا، الأثر على فرنسا أيضا لم يكن يسيرا. أما بالنسبة للعالم العربي فالأغلب أن الأثر يحدث على مستوى الطبقات التكتونية العميقة بشكل غير مرئي، إلا بالنزر اليسير، على غرار الأسطول المغاربي. نخبويا لا يمكن التقليل من صدمة انسحاب الوفود من خطاب نتان في الجمعية العامة، الانسحاب الذي كان ذورة التأكيد لتحول صورة اليهودي (الصهيوني) في الرأي العالمي والغربي خاصة، هي خسارة حقيقة وتكلفة ثقيلة خلفتها نتائج الطوفان على السردية الصهيونية، التي هي الوجه الظاهر لكل رذائل الحداثة الرأسمالية، الخسارة التي على أساسها أصبح يتصرف ترمب ونتان بأن أصبح التركيز على السلوك النخبوي بانفصال تام على عن الرأي العام العالمي والغربي الذي ليس بالهيّن تجاوزه ولا تجاوز سخطه، وأصبحت المعادلة الإسراع في تحقيق حلم الإمبراطورية قبل الانكشاف التام، وهو ما أصبح من شبه المستحيلات، والرهان طبعا خاصة على مدى سرعة أو تأخر بلوغ الشعور بالرأي العربي العام إلى الطبقات السطحية، فإن هو تأخر كثيرا في يقظته فإنه سيساعد وكلاء المنطقة في إنجاز مهمة الالتفاف على يقظة الغربي والعالم السارية وخذلانها، أعني أن تأخر اليقظة

الجماهيرية العربية سينكس المكاسب التي تتحقق غربيا وعالميا، ولأن الأمر ببساطة تجاوز "غزّة بمجرّدها" إلى العالم بأسره، ولأن دوافع الحركة العالمية السارية ليست "إنسانية خالصة" بقدر ما هي في الباطن استشعار بأن الطغيان الصهيو-رأسمالي سيصاب بناره الجميع فهي "إنسانية واقعية"، لذلك هي في الجوهر دفاع متقدّم للجمهور الأوروبي والغربي عن نفسه، إلا أن عمق الغفوة في المحيط العربي يكاد يكون حالة موات شبه سريرية تجعل الصحوة والنجاة من الموت قليلة الاحتمال! المحصّلة هي أن الأمر أصبح متجاوزا للمحليات الجغرافية والثقافية الضيقة ليكون بحق كونيا، رغم أن مركزه الفعلي محلّي جدا، وذلك معنى عودة التاريخ إلى قلب الشرق الأدنى كما بدأ، وأينما بدأ ستكون مجريات النهاية أو الاستئناف.. والله أعلم. د/محمد عبد النور 2025/10/02

تغريدات

-1-

القوانين تحنيط للمعرفة وتعطيل للتفكير. فلو أخلي السبيل للناس لكي يتفقوا في شؤون عمارتهم واقتصادهم على أساس تفاهمات بينية صغرى واتفاقات ذرية حول كل مسألة نازلة بينهم لاغتنت تجريتهم ولتحسن حال عمرانهم واقتصادهم وتدربوا على إعمال عقولهم في كل النوازل التي تلم بهم. فضلا عن أن ذلك سيجعلهم قادرين على استدخال أحدث التقنيات في العمران. لكن التدخلات القانونية المسبقة التي تقولب نمط التفكير وتخضع المواطن دائما لانتظار فتوى المشرع تجعلهم أقنانا في بلدانهم. كلام مستل من الحديث النبوي: لا يمنعن جار جاره من أن يغرس خشبة. أو في معناه. جميل أكبر. الحلقة الثانية من سلسلة تمكين. 2025/06/30

-2-

الحزن الذي يتملك الكثيرين من حضور المرجفين في محفل السيادة، مقابل تغييب المتنادين إلى السيادة يجب أن يتحول إلى وعي مفاده أن لاشيء تم، لا في الأذهان ولا في الأعيان. ذلك أن النخب التي وثقت فيما حصل في الأعيان وظنت أن صاحب الأمر يشبهها، يجب أن تتخلص من وهمين: وهم الأعيان: حقيقة أن صاحب الأمر ليس ذلك الذي توهمت لأن الشبه كان شكليا. وهم الأذهان: حقيقة أن منطق التحيز الذي ظنته صوابا لم يكن غير قشرة موز انزلق معها ضعاف نفوس. وعليه فإن حقيقة الأعيان لن تتغير حتى تتغير حقيقة الأذهان التي انجرفت إلى دهليز التقاطبات السخيف والساذج. ونسيت أن الصواب ليس تشهيا ولا مزاجا. إنما الصواب الإذعان لحقيقة أعلى من أي تقاطب أو انتماء. الانتماء لحقيقة ليس لها أهلها. وبالتالي لا كرامة لأصحابها في دنيا الفناء. والله غالب على أمره.2025/07/07

-3-

من أهم نتائج تحرير الحركيات العمرانية في البلدان، والتخلي التام عن مركزيات التسيير من أعلاها إلى أدناها، هو تحول تركّز جهد المواطن على إسماع صوته للمسؤول الأكبر أو الأصغر، لصالح التحرك الفعلي والمبادرة المحلية المنفعية.. أو حتى على ضرورة وجود المسؤول المحلي غير الرسمي، فسيكون الوصول إليه يسيرا، وعلى أنه ليس المسؤول الذي سيصد ويرد غالبية الانشغالات، لأنه سيكون معنيا مباشرا، ولأن استحقاقه للمسؤولية مبني على كفاءته وارتباطه بشؤون أهل محلّته، وهذا سيجعل الأمر أقرب إلى نموذج "الأمريكيين الجوامح" الذين بنوا إمبراطوريتهم العظمى بفضل هذه التنظيمات المجهرية، ولن يكون بعيدا عن منطق "شيوخ القبائل" الحاملين لهموم أفراد قبائلهم عن طريق الجدارة والاستحقاق، لا الانتخاب المزيف ولا التوريث الأبتر. لكنها نشأة مستأنفة لا أمريكية ولا قبائلية.. هي بالأحرى شرائعية. واللّه سميع عليم. 2025/07/10

-4-

تركيا هدفا قادما لإسرائيل.. وعن الفارق الضوئي بين تركيا وإيران. في ترديد الإسرائيليين مقولة: "تركيا تهديد أكبر من إيران."

ملخص: تم القضاء على البعث الكردي في سوريا وتركيا، كما تم القضاء على البعث العربي في سوريا والعراق وعلى وشك القضاء على البعث التركي (وهو أيضا المصير الحتمي للبعثين: العربي والبربري في دول المغرب). والروح البديلة هي عقلانية قبل أن تكون دينية. فالأمر متعلق بـ"عمق استراتيجي" هو الضمانة الوحيدة لسيادة شعوب المنطقة على ذاتها.

أما الفارق الضوئي فهو التمايز البيّن والبائن بين منطق التتوسعات الإيرانية التي لم تفارق مفهوم الاحتلال القومي ما جعل الحرب بين إيران وإسرائيل حربا باردة. وبين المنطق التركي في استراتيجية الاسترداد التي تجعل من طرد المحتل الإسرائيلي جزءا لا يتجزأ من خطة الاسترداد .

ما سيجعل من الحرب التركية الإسرائيلية حربا وجودية فعلية. وسيحول إيران المعظّمة في النفوس والأذهان عربيا إلى قزم سيحاول إثبات وجوده ولو بضرب مصالح شعوب المنطقة . مصطفى قراغول 2025/07/11

-5-

شخصيا أكاد أيأس من الإصلاح القائم على النمط المركزي، كيف يمكن لأي حاكم أن يؤلف القلوب إليه جميعا. أقصى ما يمكن أن يقوم به الحاكم عبر النمط المركزي هو العمل بحسب العينة، والواضح من المنشور أدناه أن نهج العمل بالعينة -الذي هو الأداة الممكنة الوحيدة في النمط المركزي- في الاحتواء والتأليف يؤدي حتما إلى سخط الفئة التي استبعدت من "قَبَضَة الجمر" والمخلصين، وبالمقابل تقريب الحاكم للذين لم يرعووا إلا بعد أن تأكدوا من سقوط حاميهم.. يسأل سائل ما البديل؟

الرأي عندي أن يبقى الحاكم راعيا للمسائل الخارجية وأن مسؤوليته تنتهي عند تعيين -أو الاشراف على انتخاب- ولاة بناء على الحيز المكاني-الديمغرافي يكونون إفرازا طبيعيا لمكانتهم وكفاءتهم داخل الحيز ذاته، ويعطى الاستقلالية التامة، ويستتبع ذلك بإرساء القضاء والحرص على استقلاليته ونزاهته كذلك، وأن هذا الاجراء يجب أن يتأسس ضمن المرحلة الانتقالية، وإلا كيف يمكن إصلاح حال وطن خرج منهكا من حرب أهلية طويلة فرضت عليه. والأمر يشمل جل البلدان الكبرى جغرافيا.. 2025/08/24

-6-

لابد من منعرج في الخطاب المسجدي، من منطق حقوق الله إلى منطق حقوق الناس، بالمعنى المقابل لدولة الله الكونية والسرمدية

أعني الحقوق بمنطق دولة الإنسان المتحيزة في التاريخ والجغرافيا التي تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم، لأن حقوق الناس استحالت في المنطق الوعظي إلى حقوق ذرية بين الناس لا حقوق متعلقة بسياق كلي، أعني حقوق عمرانية سياسية.

وإن اليقظة الحقوقية بهذا المعنى في الخطاب المسجدي سيحولها إلى مراكز إشعاع حضاري، وسيكون بادرة يقظة حقيقية لها ما بعدها 2025/08/27

-7-

الإطباق التام يدفع للتفكير خارج النسق والصندوق

ما هو الرهان على أنظمة القمة العربية الإسلامية؟

الأسوأ كامن في بعض الأنظمة التي مازالت تتمنى زوال حماس لا إسرائيل

ما المأمول من الشعوب أن تتحرك وهي مكبلة في الأبدان والأذهان؟

تحرك الأنظمة والشعوب

تقوية مواقف الأنظمة إلى درجة التحرك الفعلي وهي مكبلة بقوة المنظومة العالمية

تقوية مواقف الشعوب إلى درجة التحرك الذاتي وهي مكبلة بقيود الحدود والوسائل

النتيجة أن استمرار العدوان سيحدث التمايز على أرض الواقع بين الأنظمة التي مازالت مرتبطة بولائها لإسرائيل أو تلك المرتجفة وبين التي ستنقلب إلى جانب الشعوب وهي الأقل

والتمايز داخل الشعوب بين الموالين سرا وجهرا لإسرائيل وبين المرتجفين وبين من سينقلبون لخيار التضحية وهم الأقلية أيضا

وبالأقلية دائما تصنع منعرجات التاريخ

2025/09/16

-8-

خطاب الشرع على منصة الأمم المتحدة قائلا: "حكاية الشعب السوري عبرة من عبر التاريخ.." ومركزا على قضية الشعب السوري وتحديات إقامة وطن منتهك لأكثر من نصف قرن؛ والسؤال: كيف يعي مواطن العالم العربي البسيط هذا التحدي المتواصل لإنجاح سوريا لربيعها وهو المنغمس في جراح غزة تتوهه عناوين المقاومة والتطبيع وغفلته عن تأسيس شروط النصر العميقة. وقبل ذلك وبعده أن يدرك أن المعنى الحقيقي لوحدة الساحتين الفلسطينية والسورية رغم الظاهر الحالي الذي لا يبدي ذلك كثيرا عند سطحي الرأي؛ ملاحظة: الشام كلها مفضلة دينيا فهي "عقر دار الإسلام"، وحدة واحدة ومصابها واحد.. 2025/09/24

-9-

أصبح السلم استثناء والحرب هي الأصل، وهو الأمر الطبيعي عند منظّر الحرب، ففائدة الحرب الجارية أنها توقظ من تصور العكس، لذلك لا شيء يضمن استمرار الهدنة، والعهدة كلها على ترامب إن خان، أما إسرائيل فمصلحتها في استمرار الحرب، وسيكون المسار السلمي مصدر قوة للجانب الفلسطيني لقابل الأيام.. فرض السلم على إسرائيل انتصار للكثيرين.. وهي بالتحديد فسحة جيدة للفلسطيني للالتقاط الأنفاس لإعادة الكرة من جديد بأي كيفية ووسيلة.. خاصة وفق توازنات رادعة 2025/10/10

-10-

غير مفهوم قلق البعض من بروز الدور التركي في ترتيبات إنهاء الحرب على غزة، وكأنها اقتنصت ثمار غيرها! هل يعجبهم الدور العربي الذي يتمنى إلى اللحظة القضاء على حماس، أم الدور الإيراني الخطابي الذي عاد إلى حجمه الطبيعي تصاعديا منذ صدمة الطوفان التي جعلت من قادة إيران لا يتوانون في التأكيد على توجهاتهم القُطرية والقومية الصريحة. بالمختصر: البروز التركي الحالي تناسب وتلازم مع تمام دورها في إسنادها للسوريين في استكمال مهمة "تحرير سوريا"، وبعد ذلك أصبح الدور التركي ممدودا أيضا للفلسطيني على الأقل لمعاونته من أجل تحقيق شروط "تحرير فلسطين"، وليس واردا أن تخون تركيا القضية الفلسطينية، وأقول هذا فقط لأن الأتراك أصحاب "ثقافة ميثاقية" لا أصحاب نيابة عن اللّه ولا أئمة معصومين، ولا أصحاب عقيدة شعب اللّه مختار من جهة أخرى، بالمختصر لأنهم يمثلون ما نعرف أنه من صميم ثقافتنا وحضارتنا وأنه من ثم من صميم نبض الأمة، وليس على الأمة أن تمجد الأتراك، إنما فقط أن تسمع إلى نبضها الذاتي الحقيقي، وأن التركي هنا ليس إلا رائدا لها مادام سائرا على النبض العام، النبض الذي به ستسترد شعوب المنطقة سيادتها وصناعة التاريخ مجددا CQFD .. 2025/10/10

ميلشيا الشمال خلائف أبوشباب إخوان حفتر وحميدتي. يصدرون عن مشكاة واحدة.. لإفشال أي قيام ممكن في الإقليم. خاصيتها المشتركة أنها لا تفتأ تنهار وتنتهي حتى تحيا مجددا بقدرة قادر. 2025/10/17

-11-

عطوان يقول بأن تفجير دير الزور هو بشرى بميلاد "مقاومة وطنية" ، يقصد فلول بشار، ترافقت مع تلقيه بالصدفة تسريبا عن بشار يؤكد فيه أنه ما يزال الرئيس الشرعي وأنه لم يسلم السلطة لأحد، وأن بوتين سيدعم هذه المقاومة، يتحدى عطوان مشاهديه بأن سوريا ستعود دولة مركزية مقاومة لإسرائيل - تحت وصاية بشار- شاء من شاء وأبى من أبى؛ والفاضح في كل ذلك هو نفاق عطوان وعدم إعلان موقفه الصريح بأنه مع عودة الاستبداد وشعارات المقاومة الزائفة، فرغم وضوح موقفه إلا أنه يحاول إخفاءه بادعاء الموضوعية بل والتدثر بمقولة: ناقل الكفر ليس بكافر، والأغلب أنه هو صاحب التسريب المزعوم، إن كان حقيقيا، إذ يبدو أنه ما زال يتواصل

شخصيا مع الأسد ولي نعمته الذي يتلقى منه أجرته الشهرية، بينما لايعدو أن تكون أضغاث أحلامه رد فعل على المسمار الأخير الذي دق في نعش النظام البائد بعد لقاء الشرع ببوتين، ومحاولة لتخفيف صدمة أنصار بائع الكابتاغون، وإذا لم تستح فقل واصنع ما شئت.. 2025/10/19

-12-

الكنيست يصادق على بسط السيادة على الضفة الغربية.. يعني سحب بساط سلطة الحمامة عباس صاحب "أولاد الحلال".. واعتراف ضمني بمن قاوم على الأرض فعلا.. نشرات أخبار على قناة "فلسطين" التابعة لفتح بمضامين مستفزة أشبه أو أسوأ من قنوات التطبيع العربية.. الأجانب يتعاملون مع غزة كأنها قضيتهم العضوية وصاحب الأرض يستهتر إلى درجة تبيح لغير الأهلي التعلل بالموقف للكفران بالقضية.. ولله الأمر 2025/10/22

-13-

حملة عصابات حميدتي على الفاشر حصلت بإيعاز صهيوني، عبر الوكيل المعروف، تناسب مع الهدنة الجارية في غزة لينسى الناس ارتكاباتهم فيها، وليقولوا أن المشكلة ما تزال بيننا، وأن علينا ان نصلح ذات بيننا أولا، قبل مواجهة العدو الخارجي، يوعز بذلك لخداع الرأي العام رغم وضوحه علما أن الكثيرين سيبتلعون الطعم، الكثير من العنف لا يمارس لذاته إنما لغايات إعلامية.. 2025/10/31

-14-

الحيرة المستمرة والمنتشرة في الشعوب، وعدم القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ، واستمراء الإرجائية وانتظار الوضوح التام الذي يكون حتما قد استحال في أذهان المرجئين ولو رأوا ما رأوا، وأعني تحديدا أعتبار ما يفعله حفتر وحميدتي والسيسي والحوثي ومن يأمرهم ومن يأتمر بهم حروبا أهلية، أي اعتبارهم أصحاب حواضن شعبية لا عصابات حرب مأجورة، كله تعبير عن القابلية -الكامنة في صلب الوعي العام- المؤذنة باندراج البقية الباقية في نفس المعضلات والأزمات المستعصية، ذلك أن الحاجة إلى توضيح الواضحات إنما هو تحقيق للنبوءة النبوية "تنزع عقول أهل ذلك الزمان"، حيث لا دليل يقنع ولا رمز يردع أصحاب المواقف المخلدة والتائهة في أتون الخوف من الأحكام واستحالة الرؤية أمام الضبابية وعدم القدرة على النظر الهندسي وفق النماذج الصورية، ولا

التبصر السنني وفق النماذج التاريخية.. والله المستعان 2025/11/04

-15-

بخصوص علم النفس الخلدوني. ما يمكن فهمه من -قول أبي يعرب أن أهم مفخرة خلدونية هي علم نفسه الثاوي ضمنا في علم عمرانه- أنه لا توجد بنية معيارية نفسية قارة وثابتة بين البشر حسب ابن خلدون بعكس ما زعمه علم النفس اليوناني، أي إقراره بوجودها.. وأن البنية النفسية خاضعة للمراحل التاريخية عامة وأنها خاصة تتأثر بنموذج الدولة السائد وطبيعته التي ينتج عنها طرق وأنماط الحياة ببعديها المادي الاقتصادي والرمزي الثقافي بما هما العاملان المحددان لبنى النفس الإنسانية لكل مرحلة.. هذه النقلة في علم النفس التي لم تنل حظها من التأمل والتأويل للبناء عليها حسب أبي يعرب. فابن خلدون كما يكون قد أسس علم الاجتماع يكون بالضرورة قد ضمنه تصورا مبدئيا عن علم النفس.. فإذا كان أرسطو قد قال باستحالة النظام في التاريخ والمجتمع وأن ابن خلدون هو أول من قال بإمكان النظام فيهما. فكيف يمكن أن يكون اليونان قد تصوروا حيازة النفس لبنية نظامية في النفس الفردية التي هي أشد تعددا واختلافا من الجماعة الإنسانية. فضلا عن ذلك ولوضع الأمر في إطاره فإن النفس هنا ليست لا العقل ولا هي الروح إنما إشارة إلى نمطيات سلوكية أقرب إلى الشرطية بالمعنى البافلوفي الطبيعي. حيث النفس عملية تطبيع مستمر للفرد في الوجودين التاريخي والاجتماعي وأن العقل والروح إنما يضعانه في مجابهة معهما. أو كما أتصور. مجرد عصف موجه لاختصاصيي علم النفس الذي يعد العلم الأكثر جذبا لطلاب العلوم الاجتماعية على أيامنا وأنه يتضمن الكثير من المراجعات الممكنة على نمط استهلاكنا المدرسي لعلم النفس الحديث. والله أعلم د/محد عبد النور 2025/08/09